مرتضى مطهري

الربا والتأمين

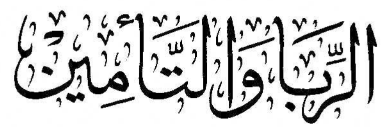
ترجمة

الشيخ مالك وهبي

دار الهادي

بيروت - لبنان


شبكة الفكر
alfeker.net


الربا والتأمين



مرتضى مطهري



بكافة الحقوق محفوظة ومسجلة

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

تلفون وفاكس: ٨٣٤٢٦٥ - ٣١٧٤٢٥ - تلكس: ٢٠٧٧٧ MCS - ٢٢٥٩٧ بلاغ.

ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان.

مقدمة الناشر

هذا الكتاب عبارة عن جملة بحوث للمفكر الشهيد الأستاذ مرتضى المطهري ويقع في قسمين. الأول في «البنك والربا» والثاني حول «التأمين» ويشمل القسم الأول على مقدمة مختارة من كتابات الأستاذ وعلى ثلاثة فصول. الفصل الأول عبارة عن بحوث بحثها الأستاذ الشهيد سنة ١٣٥٤ هـ.ش في جلسات لهيئة الأطباء الإسلاميين وكانت البحوث تحت عنوان «مسألة الربا والبنك» وكان قد تحدّث في تلك الجلسات، قبل الأستاذ الشهيد، كل من المهندسين أكبر طاهري والمهندس بازركان والشهيد المظلوم الدكتور بهشتي، وكان حديثهم حول هذا الموضوع ولذا كان يشير الأستاذ الشهيد في كلامه إلى كلام الأشخاص المذكورين. وكان الأستاذ في هذه المحاضرات قد أتى على ذكر أشخاص من محاضرين وحضور لم نرَ داعي لذكر أسماء الحضور منهم وقد وضعنا مكان الإسم هذه العلامة (. . .). وقد نقل هذا الفصل بأمانة ما عدا شيء قليل من الإصلاحات اللفظية ولم يحصل أيّ تدخل آخر وبقي بيان المطالب على حاله.

أما الفصل الثاني فهو عبارة عن تقريرات درس الأستاذ الشهيد حول مسألة الربا في مدرسة «مروى» في طهران، كتبها أحد فضلاء تلامذته وقد لاحظها الأستاذ الشهيد وأدخل عليها شيئاً من التعديلات والإضافات.

أما الفصل الثالث فهو عبارة عن كتابات للشهيد العظيم حول الربا.

أما القسم الثاني فيشمل بحوثاً حول «التأمين» ألقاها سنة ١٣٥٢ هـ.ش في هيئة الأطباء الإسلاميين. وكان هذا القسم قد طبع بشكل مستقل لكن كان ناقصاً

وبحاجة إلى دقة في التنظيم وكان قد طبع بإذن المسؤولين. لكن منذ أن تشكّلت «شورى الإشراف على آثار الشهيد» توقف نشره ومن الواضح أنه لن ينشر منذ الآن فصاعداً إلا بالحلّة التي هو عليها فعلاً.

نسأل الله تعالى التوفيق للخدمة

القسم الأول
مسألة الربا والبنك



مقدمة

مختارة من كتاباته (ره)

١ ـ هل يمكن إثبات أن الربا سرقة واقعاً، أكل مال الغير أم لا؟

إن إثبات هذا الأمر يتوقف على إثبات أن خاصيّة المال الأصلية والواقعية أن يكون في حالة سيولة ولا يستطيع المال أن يقوم بأي دور غير كونه وسيلة التبادل، على خلاف السلع والبضائع التي يمكن أن يكون لها منافع ونماءات ـ حسب التعبير الفقهي ـ. أو أن يقام لها بعمل جديد كمال التجارات. إن جملة أرسطو «المال لا يولد مالاً» هذا هو معناها أي ليس للمال خاصيّة سوى كونه وسيلة. وغيره يمكن أن يولد مالاً وأن يكون له منافع تبدّل إلى مال أما المال نفسه فهو عقيم.

وعليه فإثبات أن الربا سرقة يتوقف على إثبات أن المال عقيم وإثبات ذلك يتوقف على إثبات أن خاصية المال هي كونه وسيلة التبادل لا غير.

والعمدة هو أن نرى ما إذا كانت حرمة الربا في الإسلام نابعة من هذه النقطة أم لا؟

٢ ـ خلاصة الفلسفات المتصورة في باب الربا:

ألف: الربا يمنع من الإحسان ومن استفادة ذوي الحاجات من غيرهم. الربا استغلال احتياج الآخرين. ويريد الإسلام أن يحسن الناس لبعضهم عند الحاجة. وقد أشارت الروايات أيضاً إلى هذا الأمر. لكن إن كانت العلة منحصرة بذلك لم يكن هناك إشكال في الربا من حيث أنه عمل إنتاجي تجاري.

ب: الربا يقطع العلاقة بين الثروة والعمل. إن الذي ينال منافع من المال فقد امتلك ثروة بغير عمل.

والجواب أنه لا إشكال في مجرد عدم العلاقة بين الثروة والعمل إن لم يستلزم الترجيح بلا مرجّح والتضييق على حريّة الآخرين. فإن ادعى أحد أن الربا استغلال فهذا أمر سنتعرض له في البند «د». إضافة إلى أن البحث هو في حرمة الربا في الإسلام. والإسلام قد أجاز الإجازة والمضاربة والحال أن صاحب المال المستفيد لم يعمل بل قد يكون أصل المال قد تملّكه بالإرث. إذن ليس هذا هو السبب في حرمة الربا في الإسلام.

إن قيل ليس في الإجارة والمضاربة انفصال بين الثروة والعمل بل هنا ثروة ناشئة من العمل ولو بالواسطة. قيل في الجواب أن هذا الكلام يمكن قوله في المال أيضاً فإن الربا إجارة للمال فإن كان المال في نفسه مشروعاً وجب أن تكون إجارته مشروعة.

إن قيل: إن هناك فرقاً بين الربا وبين الإجارة والمضاربة، بأن الإجارة استهلاك للعين المؤجرة وتكون الأجرة فيها بإزاء العمل المتراكم المستهلك، ويكون ضمان العين على المالك أيضاً. والضمان في المضاربة على المالك إضافة إلى أن الربح فيها غير مضمون.

فالجواب أن هذا الفرق موجود لكنه لا يوجب أن تكون الثروة منفصلة عن العمل في الربا دون الإجارة والمضاربة. فإن لم تكن الثروة عن عمل فهي في الثلاث كذلك وإن كانت عن عمل فهي فيها كذلك الفرق هو أن عين المال والفائدة مضمونتين أما العين في الإجارة والمضاربة غير مضمونة كما أن الربح غير مضمون في المضاربة، ففي الإجارة تستهلك العين أيضاً. لكن لا فرق من الجهة المذكورة سابقاً (إنفصال الثروة عن العمل)[1] وعليه فإن التمسك بأصل:

---

(١) لكن سنذكر فيما بعد أنه في الإجارة لم تنفصل الثروة عن العمل بسبب الإستهلاك التدريجي للعين. وعلى كل حال فهو محل بحث.

﴿ **ليس للإنسان إلا ما سعى** ﴾ في هذا المجال في غير محلّه.

ج: أن الربا يوجب أن يتعطل صاحب المال عن العمل وتتعطّل طاقاته الإنسانية ويحصل ركود إقتصادي نتيجة ذلك.

والجواب: صحيح أن العمل وظيفة إجتماعية وليس مجرد وظيفة شخصية يقوم بها الفرد على صعيد حاجاته المادية كما أن العمل في الإسلام مطلوب لكن إن اعتبرنا هذا الأمر علة المنع من الربا وجب أن نعتبر الملكية الزائدة عن حاجات الإنسان اليومية من الممنوعات. ويجب المنع من ملكية لثروة توجب أن يعيش صاحب المال براحة يصرف منها بهدوء والمنع من أعمالها في المضاربة أو تحويل المال إلى ما يستفيد من منافعه. يجب المنع من كل ذلك حتى يجبر كل شخص على العمل وإعمال الطاقات الإنسانية في المجتمع.

لكن نحن نعلم أن العمل غير ضروري كما أن الملكية لم يضيّق عليها في الإسلام ما دامت أسبابها مشروعة كما يرى الإسلام جواز الاستفادة من الأعيان في الإجارة والدخول في المضاربة.

وبالجملة المسلّم به أن الإسلام لا يريد إجبار الناس على العمل.

د: أن الربا يصير سبباً لانقسام المجتمع إلى طبقتين منتجة وغير منتجة وحيث أن الربا يؤدي إلى أن تبذل الطبقة المنتجة ما تنتجه إلى الطبقة غير المنتجة فهذا سيؤدي بدوره إلى ضعف الطبقة المنتجة حتى تزول ويصير الإقتصاد راكداً وتزول الثروة الإجتماعية.

والجواب أنه إذا لم يكن في الفائدة إجحاف ولم يكن هناك سوء استفادة من قانون العرض والطلب، وخصوصاً إذا كان ذلك تحت إشراف الدولة أو كانت الدولة تقوم بالمعاملات الربوية بفائدة بسيطة، حينئذٍ لن يؤدي الربا إلى تضعيف الطبقة المنتجة بل سيؤدي إلى تقويتها وازدياد ثروتها مع هذه الفائدة البسيطة.

على أن ما ذكر جارٍ بعينه في الإجارة والمضاربة بل هو جارٍ في البيوع التي

يتحكّم بها التجار. وحل جميع ذلك أن يجيز الشارع المقدس ذلك مع تدخله في التسعير والتحديد ومنه تحديد الفائدة في الربا.

على أنه إذا لم يجز الربا فلو فرض عدم وجود القرض الحسن سيؤدي ذلك إلى شلّ كل الأعمال.

هـ: أن الربا من شؤون ذوي رؤوس الأموال. أي من الحالات التي يكون البعض فيها بلا عمل ويكتفي بإشغال رأس المال، وإذا عمل صاحب رأس المال بالإضافة إلى تشغيل ماله يلزم عدم المساواة بين الأفراد في الثروة لأن شخصاً ليس عنده إلا العمل وآخر عنده عمل ورأس مال فتزول المساواة الإجتماعية بين أفراد المجتمع بالتدريج. وإن لم يعمل صاحب المال واكتفى بتشغيل ماله يبقى هذا اللازم موجوداً إذ أن البعض يعمل ويأكل والبعض لا يعمل ويأكل.

والجواب: أن تشغيل رأس المال وأكل منفعته إن كان المال مشروعاً ليس أمراً على خلاف العدالة، ولا ضير في أن تتفاوت الطبقات الإجتماعية بالحد الذي يستند إلى شخصية الأفراد وأما عدم العمل فلا يُحل بالإجبار الإقتصادي.

إضافة إلى أنه لا يمكن أن تكون علة تحريم الربا ما ذكر لأن الإسلام أجاز بعض حالات الثراء.

و: إن الربا في واقعه سرقة. لأن المال لا يولّد مالاً، وليس للمال إلا صفة المبادلة لا أكثر، وليس للمال في حد ذاته أي منفعة بل هو عقيم.

وهذا هو العمدة في باب الربا. لكن يمكن أيضاً الإعتراض على هذا الوجه:

فإنّ كون المال وسيلة تبادل خاصيّة له وهي من أهم الخواص.

وقيمة المال تقع في سلسلة معلولات المبادلة، وإذا أقرض شخص مالاً فهو يريد أن يضع هذه الميزة التي كان يمكنه أن يستفيد منها في يد الآخرين. المال معنى حرفي لكن هذا المعنى الحرفي ينقله المقرض إلى آخر: نحن لا نقل

بتبديل «ع.م.ع» إلى «م.م»[1] بل نقول بأن تستمر حالة «ع.م.ع» حتى تصل إلى حالة «م.ع.م». فالمال أصغر مبدأ وأكبر منتهى وهو بهذه الصفة يوضع تحت يد الآخر.

لكن هذا الإشكال غير وارد، لأنه قد تقدم أن المال لا يولّد مالاً، ومعنى أن المال معنى حرفي أن المال مجرد وسيلة تبادل والتبادل في نفسه لا يوجب أن يكون المال ذا قيمة سواء اعتبرنا منشأ القيمة العمل أم الأثر أم أي شيء آخر. فإن السلعتين اللتين نبادلهما ببعضهما لا تختلف قيمتهما بسبب هذه المبادلة. والمال هو أيضاً وسيلة تبادل أي يكون تبديل السلعة بسلعة أخرى بواسطة المال، وهو يسهّل عملية التبادل وهذا التسهيل لا يوجب زيادة قيمة المال. وهذا المطلب يظهر بوضوح في المبادلات العادية في الأمور الشخصية حيث نستطيع الوصول إلى السلعة التي نريد من سلعة عندنا بواسطة المال. لكن في المبادلات غير العادية، أي المبادلات التجارية حيث تكون الحالة على شكل «م.ع.م» فإن المال يكون ذا أصالة للتاجر، يبدأ بقليل من المال وينتهي إلى الكثير منه فالعمل في الحقيقة رابط ومعنى حرفي بين مالين، لأن التاجر لا يبيع ولا يشتري من أجل حاجاته الشخصية بل هو ذو رأس مال ويريد تكثيره بعملية البيع والشراء. ففي هذه المعاملات قد يدّعي شخص أن المال مولّد وبعبارة أخرى أن نفس المبادلة مولّدة فليس المال عقيماً وبالتالي ليس أخذ الفائدة على المال سرقة واستغلال.

لكن هذا في رأينا له جواب، ونحن لا ننكر صحة المبادلات التجارية ورأس المال التجاري، كما نقبل أن ليس هدف التاجر من عملية البيع والشراء تبديل سلعة بسلعة أخرى بواسطة المال بل هدفه تطوير الثروة وأن يشهد حالة «م.ع.م.»، لكن هذا لا يعني أن المال مولّد إذ لا تبتني صحة ومشروعية المعاملات التجارية على كون المال مولداً بل لها أساس آخر.

---

(١) هذه الرموز مكتوبة بالفارسية «ك.پ.ك» والذي فهمته أن ك رمز «كار» أي العمل. وپ. رمز «پول» أي المال. (المترجم).

توضيح ذلك: أنه كما تكون السلع قابلة للتبديل كالفلاح يزرع قمحاً فيبدله بسمن فإن العمل نفسه قابل للمبادلة كالعمل الذي يقوم به شخص على مادة ما يملكها شخص آخر يأخذ منه أجرة عمله، مثل الخياطة (والتاجر يأخذ أجرة عمله) فهنا مبادلة بين نفس العمل والمال لا لأثر العمل. هذه مقدمة.

مقدمة أخرى: إن ذلك الشخص الذي يعمل ويبادل ذات العمل مثل العامل اليومي وذلك الذي يبادل أثر عمله، مثل الخيّاط، تارة يقوم بعمله مستعيناً ببعض الأدوات أي بمقدار من رأس المال مثل تقطيع الفحم وتارة أخرى لا يستعين بشيء. كما أنه تارة يقع العمل على مواد طبيعية (خام) وأخرى على مادة الغير، مثل غزل القطن الذي يقع على مادةٍ خام. وذلك الذي يبادل أثر عمله فهو في الحقيقة قد أضاف بعمله قيمة على تلك المادة فيبيعها فإذا فرضنا شخصاً قادراً على تأمين ما يزيد عن حاجاته الشخصية من خلال عمله بحيث يستطيع أن يدّخر ما يزيد عن حاجاته من السلع أو من المال فهنا لا يمكن القول أن هذا العمل غير مشروع. فلا مانع من عمل فمال يدخره.

وهدف التاجر في التجارة هو تكثير المال قطعاً، تكبير رأس المال. لكن إذا فرضنا أن التاجر لم يقم إلا بعملية المبادلة ولم يقم بأي عمل على السلع فلن يكون لهذا العمل أية فائدة إلا من خلال السرقة بأن يشتري السلعة بأقل من ثمنها أو يبيعها بأكثر من ثمنها أو باستغلال فرصة اضطراب السوق والتجارة تكون مشروعة عندما يكون التاجر واقعاً وعملياً واسطة بين المنتج والمستهلك أي يقوم بعمل على السلعة أو يأتي بإبتكار. فإذا كان دور التاجر مجرد المبادلة فلن تحصل منها ثروة مشروعة. والمبادلة لا توجد قيمة. ولعل هذا هو السبب في عدم تجويز البيع قبل القبض ـ وقد أجازه بعض الفقهاء مثل السيد الأصفهاني في الوسيلة ـ والسبب في أن «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»[1]. إذ

---

(١) ومثله إجارة المستأجر إلى مستأجر آخر قبل العمل وأمثال ذلك. إقتصادنا ـ المجلد الثاني.

يجب أن تستند التجارة إلى العمل لا إلى مجرد النقل والمبادلة التي لا أثر لها إلا رفع السعر بلا سبب.

ومن هنا يظهر أنه ليس الأمر هو «م.ع.م» بحيث يتبدل القليل من المال إلى كثيره[1] إلا إذا كانت الـ«ع» التي وقعت في الوسط أوجبت تغييراً في الحال. وإذا تغيرت حال السلعة يتضح أن «م» الصغير غير قادر على أن يتبدل إلى «م» أكبر بحيث تكون السلعة مجرد واسطة. بل هذه السلعة استطاعت بشيء من العمل أن تكتسب قيمة أكثر وأبدلت قليل المال إلى كثيره. كما اتضح أنه لا يمكن للمال في رؤوس الأموال التجارية أيضاً أن يزيد القيمة وبطريق أولى لا يكون المال مولداً عندما لا تكون هناك سلعة تقع وسطاً بين المالين.

---

(١) وكذا «ع.م.ع» بل «ع.ع» فهو في حد ذاته لا يولد المال كما أن الإقراض ليس عملاً منتجاً.

علل حرمة الربا

١ ـ من العلل التي يمكن ذكرها للربا ما جاء في تفسير الميزان آخر المجلد الثاني منه. وخلاصته أن البشر يعملون ويوجدون أشياء بحكم فطرتهم لضرورة معاشهم وبحكم الفطرة يعتبرون أنفسهم مالكين لما يوجدونه. والإنسان غير قادر على قضاء جميع حوائجه لوحده بل هو محتاج للتعاون مع الآخرين ـ وهذا هو مبدأ كون الإنسان مدنياً بالطبع. وفي تعاون أفراد المجتمع يجب تقسيم القدرات فيما بينهم كلٌ يعمل في شيء. ـ تقسيم العمل ـ فتنشأ الحاجة إلى المبادلة ـ معاملة، بيع، شراء ـ فوجب أن يلحظ أساس لتحديد قيم الأشياء لأن قيمها مختلفة ـ مهما كان ملاك التقييم ـ من هنا يضع النقد قدمه.

فالنقد استعمل أولاً من أجل تعيين قيم الأشياء وتسهيل المعاملات فتظهر طبقة تقوم بالمعاملة بغرض الربح من خلال التوسط بين المنتج والمستهلك ـ تجارة ـ.

فأصل المعاوضة معاوضة جنس بغير الجنس. أما معاملة الجنس بالجنس فلها صورتان: تارة مع زيادة وأخرى بدونها. والمعاملة على المثل بالمثل هي القرض الذي قد تطرأ الحاجة إليه وهي ربوية إذا كانت مع الزيادة والإنسان يقترض لحاجته وعدم كفاية أرباحه لمصاريفه فإذا كانت أرباح شخص عشرة ومصاريفه عشرين وأخذ عشرة أخرى عن طريق الربا على أن يعطي المقرض كل يوم اثنين ربعاً فسيتعلق قسم من مال المقترض للمقرض بعنوان الربا وسيكون المقرض مالكاً لمبلغ من إنتاجه ولمبلغ من إنتاج المقرَض ولن يكون المقترض مالكاً لأي شيء وسيكون ماله صفراً. وهذا عين الظلم والاستغلال.

والجواب: أولاً بالنقض بالإجارة فإذا فرضنا أن مكسب الشخص هو

بمقدار يكفيه فقط لمصروفه اليوم ولا يكفي لدفع الأجرة فلازمه أن يصير مكسبه بالتدريج ملكاً للمؤجر مع بقاء العين المستأجرة في ملكية المؤجر. كما يرد النقض بالنسبة لمن لا يكفيه مكسبه لمصروفه وبالتدريج يقترض قرضاً عادلاً ويستمر في الاقتراض حتى يصل إلى مرحلة يكون إنتاج عدة سنين متعلقاً للدائن. نعم هناك فرق بين الربا والإجارة من جهة وبين القرض الحسن من جهة أخرى. هو أن الربا والإجارة لا نهاية فيهما بخلاف القرض الحسن. لكن المحدودية هذه وعدمها لا تشكل ملاكاً في الفرق بينهما. إلا أن هذا المقدار من الفرق غير موجود بين الربا والإجارة.

ثانياً بالحل: أن ما ذكر مبني على مبدأ يقول: لا أحد ينتج أكثر من حاجته. ولا أحد ينتج أقل من حاجته فإذا أدى الوضع إلى أن يصير حاصل إنتاج شخص متعلقاً لآخر فهو ظلم. والحال أن كلا الأمرين غير صحيحين. فقد يقول قائل أن علة تعلق إنتاج شخص لآخر أن الشخص المذكور لم يكن إنتاجه وافياً بحاجته في السنين الماضية وفي السنين اللاحقة هو قد صرفه قبل أن يستلمه.

إن قيل أن ما صرفه في الماضي كان محدوداً وما ينتجه فيما بعد مما يكون متعلقاً إلى الأبد بالآخر معاملة ربوية وليس كذلك في القرض ولا في الإجارة لأنه في الإجارة يملك المؤجر مقابل استهلاك العين المؤجرة بالتدريج ومقدار ما صرف من المستأجر ليس مثل الربا المحدود. بل هناك علاقة بين استهلاك العين المؤجرة والأجرة.

والجواب العمدة هي في إثبات أن الثروة لا تنتج في المعاملة الربوية حتى يثبت عدم مشروعية الربا. وإن لم يثبت ذلك وفرضنا خلافه فصحيح أن لازمه أن يصير المقترض أثر صرف مال محدود من مال المقرض، غير مالك لإنتاجه أبداً لكن هذا لوحده لا يكفي لإثبات الظلم لأن الغرض أن المال الثابت للمقرض في ذمة المقترض ينتج.

إلا إذا جعلنا هذا بنفسه دليلاً على أن المال في الذمة لا يكون منتجاً وأن المال في الذمة يختلف عن إجارة النقد أيضاً لأننا إن فرضنا أن المقترض قد

وصلت مكاسبه إلى قدر مصروفه فإن كان سابقاً قد تعامل بالربا فسيدفع الربا دائماً لأن القرض في ذمته وضمانه يجب عليه دفع منافعه وإن لم يكن الآن محتاجاً إلى قرض جديد ولا محتاجاً إلى منافع جديدة ومال جديد أو إجارة مال جديد، في الحقيقة لكن القرض السابق ومنافعه لا زال ثابتاً. لكنه إن استأجر سابقاً وارتفعت حاجته إلى الإجارة الآن بأن سكن في بيت مجاناً أو وفت مكاسبه من ثمن الإجارة فلا يجب عليه أن يستأجر ويدفع أجرة عن الماضي وإنما عليه على الأكثر أن يدفع ما بقي في ذمته وهو دين محدود طبعاً. إذن لما كانت الإجارة متعلقة بالعين ويستفاد منها بالتدريج ويدفع مالاً مقابل الإستفادة منه فعندما يستغني عن العين تنقطع المنافع أيضاً (أي الدفع) لكن الربا يتعلق بما في الذمة فهو وإن استغنى عن مال الناس وصارت مكاسبه تكفيه لمصاريفه يبقى عليه أن يدفع منافع المال السابق.

هل هذا الذي تقدم يكون دليلاً على أن الثروة في ذمة الغير غير مولّدة؟ الحقيقة أنه لا. هذا دليل فقط على وجود الفرق بين الربا والإجارة. وعلى عدم صحة كون الربا إجارة للمال لأن إجارة منافع العين مرتبطة بمدة الحاجة والإستفادة من العين فحين يستغني عن العين تنقطع منافعها (للمؤجر) لكن حيث كان في الربا تنتقل العين إلى الذمة فلا يكفي الإستغناء لقطع المنافع وإنما تنقطع عندما يدفع المقترض القرض مع جميع الفائدة إلى المقرض وإلا ففي عين استغنائه عن القرض عليه دفع فائدته أيضاً.

إن قلت: فهذا إذن عبارة أخرى عن أن المال في الذمة غير مولّد وأن المنفعة التي تؤخذ هي منفعة موهومة وإلا فلو كانت المنفعة واقعية وكان المقترض ينتفع بها لوجب أن لا يدفع الفائدة حين ترتفع الحاجة وتصير مكاسبه وافية بمصاريفه. فسبب بقاء وجوب دفع الفائدة على المقترض أن المنفعة ليست واقعية بل موهومة. وصاحب المال يأخذ فائدة ومنفعة من المال وهي منفعة لم توجد خارجاً ولن توجد. وعليه نستطيع أن نجعل هذا الكلام رهاناً إنيّاً على عدم كون الثروة في ذمة الغير مولّدة (منتجة) كما أن البيانين السابقين يمكن اعتبارهما برهان لميّاً على عدم منتجية الثروة في الذمة.

نقول: لا يبعد صحة ما ذكر لكن قد يصعب تطبيقه تماماً على ما ذكره العلامة الطباطبائي. وخلاصة هذا البرهان أننا لو فرضنا شخصاً لم تكف مكاسبه لمصروفه وكان بحاجة إلى اقتراض أو إجارة فإن ذمته تبقى مشغولة ما لم يحصل التوازن في حياته. وحين يحصل هذا التوازن لا يجب عليه دفع أي شيء إضافي وإنما تبقى في ذمته القروض الماضية وهذا بخلاف الربا حيث يجب بعد ذلك دفع فائدة المال. وسر المطلب أن الإنسان في الإجارة يستفيد واقعاً من عين ما يملكه الناس ويفوّت عليهم منافعها وحين ترتفع حاجته لا يدفع إجاره.

وخلاصة المطلب أننا عندما نرى شخصاً إذا حصل له تكافؤ بين إنتاجه وحاجته ولم تبق عنده أدنى حاجة لمال الغير ففي الإجارة يتوقف عن دفع الأجرة وليس كذلك في الربا. والسبب أن الإجارة مرتبطة بالإستفادة الواقعية والعملية من مال الغير لكن الربا غير مرتبط بالإستفادة العملية. طبعاً هناك فرق آخر وهو أنه في الإجارة ردّت ذات العين المستأجرة ولكن في الربا لم يرد عين المال إلى المالك حسب الغرض، لكن عندما نحلّل المسألة لا نجد للرد إلى المالك وعدم الرد أثراً بل التفاوت يرجع إلى أن الإجارة مرتبطة بالإستفادة العملية من مال الغير الموجب للإنتاج أما الربا فهو غير مرتبط بذلك.

٢ ـ شيء آخر يمكن ذكره من علل تحريم الربا ما ذكره الغزالي في باب الشكر من كتاب إحياء العلوم. وقد نقل في آخر المجلد الثاني من تفسير الميزان[١] وخلاصته أن النقد إنما وجد كي يكون ميزاناً لتحديد القيم وواسطة تبادل وليس له في ذاته أية قيمة واقعية ولو كانت له قيمة واقعية لم يكن ليلعب دور النقد ولكان مثل سائر السلع التي تختلف قيمتها حسب اختلاف الأشخاص (حسب قانون العرض والطلب). كل سلعة يمكن أن تكون مطلوبة بالذات لأنها ترفع حاجة من الحاجات لكن لا يصح جعل النقد مطلباً بذاته. والربا هو أن يوجد الرجل من المال مالاً ومن مال صغير ينال مالاً أكبر. وهذا

(١) هذه العلة تشمل وبشكل خاص القروض الإنتاجية بخلاف العلة التي ذكرها العلامة الطباطبائي (قده).

كفران النعمة واستعمال للشيء في غير «ما خلق لأجله» والحال أن الشكر هو استعمال الشيء فيما خلق لأجله.

أشكل في الميزان عليه وأشكل على أصل المبنى وهو دعوى أن المال ليس في حد ذاته سلعة ومطلوباً بذاته وأن لا قيمة واقعية له فأشكل على هذا وأبطل فروع هذا الأصل.

وبلا شك لا يمكن أن يقال أن المواد التي يختار ويُصنع منها النقد فاقدة للقيمة وإلا لم يكن يمكن أن يكون نقداً. لكن في رأينا أن قيمة النقد ليست تابعة تماماً للقيمة الواقعية للمواد التي صنع منها. حتى في النقود المعدنية والسكة نفسها تعطي النقد اعتباراً ولا فرق بين المسكوك وغير المسكوك في مقدار العمل الذي يبذل فيهما لأن ذلك العمل مثل وضع صورة خاصة كصورة الملك الفلاني أو الملكة الفلانية لا يوجد للمستعملين قيمة. ولكن السكة هي تعهد وضمانة من الدولة. ففي الحقيقة فقد أوجدت اعتباراً لمبلغ من قيمة المال وهذا الإعتبار هو ضمانة من طرف الدولة ترفع حاجات الناس الواقعية بها. ومن هنا يظهر أن العملة الورقية فاقدة للقيمة بطريق أولي. فالعملة هي أيضاً تعهد وضمانة من الدولة لكن هل القيمة الإعتبارية من حيث أن لها سند ذهب وأن العملة ممثلة عن الذهب أم أنها ضمانة كسائر الضمانات في السكك فهذا مطلب آخر.

ففي رأينا الإشكال الوارد على الغزالي هو في الأكثر من حيث أنه فرض أن النقد في الربا يكون مطلوباً بالذات.

وهذا منقوض أولاً بالتجارة فإن التاجر يهدف أيضاً إلى تبديل المال القليل بمال أكثر فإن التجارة عبارة عن مال قليل ـ عمل ـ مال كثير. فوجب إذن تحريم التجارة والمضاربة.

وثانياً: أنه حتى لو كان الهدف هو تحصيل المال الأكثر فهذا ليس دليلاً على صيرورة المال مطلوباً لذاته. فالمُدّخر والمرابي كلاهما يطلبان تكثير المال ولكن المال مطلوب لهما من حيث أنه بتملكه نكون مالكين لكل شيء بالقوة بالإضافة إلى أن الإدّخار أفضل من أي شيء آخر.

وثالثاً: هذا الدليل لا يجري في الربا المعاملي والربا القرضي في غير النقد.

ورابعاً: حيث أن الغزالي يعطي لكل شيء جانباً أخلاقياً فردياً تخيّل أن الربا حرام من جهة أن الإنسان يريد استعمال المال في غير ما خلق له. وهو يريد أن يقول تلويحاً إلى أنه لا علة أخرى ولم يلتفت إلى **﴿ لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ ﴿ وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس ﴾**.

٣ ـ إلتفت العلامة الطباطبائي إلى أن دليله مختص بالربا المصرفي[1] فذكر في الربا الإنتاجي وجهاً آخر. وخلاصة الأدلة التي ذكرها هي:

ألف: أقل ما فيه أنه يوجب انجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا من جانب ويمكن تفسير هذا الدليل، بتمزكز الثروة ووجود الفروقات الطبقية. فإن لازم الربا هو ظهور ذوي الرأسمالات الكبيرة ولازم الربا إضافة الربح إلى رأس المال.

والجواب أن الأمر كذلك في التجارة والمضاربة. بالإضافة إلى أنه تجب ملاحظة هل أن الثروة التي تنال بالربا مشروعة وإنما الإشكال في التمركز وأن الثروة المشروعة لا يجوز أن تتمركز. أم أن أصل الثروة التي تنال بالربا غير مشروعة؟ وعلى الفرض الأول يكون الحل بالضرائب لا بسد باب التحصيل المشروع للثروة وعلى الثاني فالدليل لا يبيّن أن ثروة الربا هي من هذا القبيل.

ب: ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليها بحسب الواقع.

وحول هذا الدليل نقول أنه إن كان المقصود أن القدرة التي تحصل للثروة الربوية هي قدرة موهومة من حيث هي ثروة فمن الواضح بطلان ذلك وإن كان المقصود أن الربا يصير سبباً كي يصير للمكتسب قدرة أكثر من قدرته الواقعية

---

(١) تعبير العلامة في الميزان. إن الأول في الربا المتداول بين الأغنياء والثاني في الربا التجاري الذي تجري عليه البنوك... (المترجم ـ راجع الميزان جـ ٢ ـ ص ٤٣٠).

بمعنى أن عمل التاجر والمصنع ونحو ذلك كما ينال منافع يكون في معرض الخسارة. فإن كان رأس المال من الشخص نفسه أو كان ذلك مضاربة أو عن قرض حسن فلا إجبار وإلزام فوق رأس التاجر أو العامل أو صاحب المصنع للعمل والإنتاج والبيع. لكن إن كان رباً فسوف تزداد منافع المال يومياً شاء أم أبى ويصير صاحب المال مجبوراً على الإنتاج أو البيع وهذا الإنتاج الإجباري والبيوعات الإجبارية ستوجب تزلزلاً إقتصادياً وانكسارات عظيمة.

ج: ووقوع التطاول بينها وأكل بعضها بعضاً وانهضام بعضها في بعض وفناء كلٍّ فيما هو أقوى منه.

هذا الدليل هو عين الدليل الذي تمسك به الإشتراكيون لرد الملكية المطلقة سواء كانت مالاً شخصياً أم مال قرض الحسن أم مال المضاربة. وخلاصته أن الثروة الأكبر وخصوصاً في عصر الآلة ستهضم الثروة الأصغر ولن تكون الملكية الصغيرة قادرة على مواكبة الملكية الأكبر. ولو صحّ هذا الدليل ـ وهو بالتأكيد غير صحيح ـ لكان دليلاً على نفي مطلق الملكية لا خصوص الربا. لعدم توقف تشكيل الثروة على أكل الربا.

٤ ـ ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة في آخر كتاب «الإسلام والمشكلة الإقتصادية» وهو رسالة صغيرة له ذكر فيها مطالب مشوشة خالية من تنظيم منطقي. والذي يرى في تلك الرسالة لفلسفة حرمة الربا هو المنع من قدرة وسيطرة الثروة دون أن يقدم أي توضيح في هذا المجال. لكن يمكننا أن نذكر ها هنا بياناً خاصاً في هذا المجال:

ففي الربا التجاري نوع تعاون بين العامل والمال على خلاف التجارة حيث تكون بمال شخصي وعلى خلاف الإجارة حيث لا يكون العمل على أساس الإشتراك بين المال والعمل للإنتاج بل هي مبنية على أساس انتفاع شخص من أثر مال الآخر. فالربا التجاري من هذه الجهة نظير المضاربة والمصنع على أساس المنفعة.

ففي الإنتاج كل من المال والعمل لهما الدخالة. وقد يكون الإنتاج مسبباً

عن الطبيعة والعمل مثل الزراعة. وفي حالات الإشتراك بين الثروة والعمل علينا أن ننظر هل المال في خدمة العمل أم العمل في خدمة المال أم أن أياً منهما ليس في خدمة الآخر؟

يمكن أن يقال أنه في المضاربة ليس أي منهما في خدمة الآخر. وفي استخدام العمال للإنتاج يكون العمل في خدمة المال. وفي الربا يكون المال في خدمة العمل.

وبهذا البيان يبدو أن الربا التجاري الرائج هذه الأيام وخصوصاً مع ملاحظة أن الفائدة لا تتجاوز حداً معيّناً، ليس فقط أمراً مشروعاً بل يكون الربا أرجح من المضاربة والإجارة لأن الربا بمنزلة دفع الأجرة للمال فكان عمل المال في خدمة المال نفسه.

لكن هذا البيان غير صحيح بل القضية على العكس من ذلك تماماً. إذ في المضاربة لم يستخدم المالُ العاملُ بل العامل يجعل المال آلة ووسيلة لعمله وكلاهما مترافقان وهذا لا بحث فيه. ولكن في استئجار العامل إن كانت أجرة العامل عادلة فسيأخذ العامل أجرته يوماً بيوم دون أن يكون مسؤولاً عن تطوير العمل أو البيع أو الإفلاس لكن هذه الأجرة هي في مقابل العمل الذي قام به. فإن لم يعمل ولو لعدم توفر عمل فلن يأخذ أجرة ـ وإن حمّل المال دفع الأجرة منه للعامل في أي حال فهذا سيقوّي تسلّط العمل على المال ـ وإن تضرر العامل بأن كسر أثناء العمل قدمه أو يده أو مات فلن يكون المال مسؤولاً.

لكن الأجرة في الربا ليست عرض عمل قطعي للمال[1] بل هي غير مشروطة ببقاء واستمرار وجود المال. فسواء عمل المال أم لم يعمل فالفائدة أكيدة وسواء كان المال في حالة سيولة أم لم يكن بل حتى ولو فرضنا أن المال انكسر يجب رده إلى صاحبه سالماً تاماً. هذه أمور تثبت تسلّط المال على العمل

---

(١) أما الأجرة القطعية لرأس المال في حال عدم كون العامل مسؤولاً عن رأس المال وتكون الخسارة متوجهة للمالك فهذا نوع مضاربة وهي شرعاً محل إشكال. (وتجب المراجعة).

وأن تكون القدرة الإقتصادية بيد المال. كما أنه في حالات العمل والمصنع إذ كان صاحب المال ملزماً بدفع الأجرة للعامل على كل حال سواء عمل العامل أم لم يعمل وأن يعوّض على العامل إذا تضرّر وأن يؤمّنه تجاه الأمراض وأن يدفع له تعويضاً آخر العمل وإذا مات يدفع له مقابل حياته ففي هذه الحال يكون النفع للعامل ويصير المصنع في خدمة العامل ولن يستفيد صاحب المصنع فضلاً عن أنه أمر غير ممكن عملياً[١] .

فمن حيث علاقة المال والعمل لا يجوز أن تكون بحيث يعطي المال قدرة وامتيازاً أكثر بل يجب على الأقل أن يكونا على سكة واحدة أو تكون قدرة العامل أقوى والربا أظلم علاقة بين المال والعمل.

لكن أي مقدار من المال مع أي مقدار من العمل يجب أن يتساويا يجب في ذلك أن يرى ما هي قيمة الإنسان وما هي قيمة الثروة؛ فإن الثروة التي يساوي تحصيلها عمل إنسان كل العمر فإن قيمتها مساوية لقيمة عمل الإنسان. وهذه الحسابات قد لوحظت في المضاربات من حيث نسبة المال ونسبة العمل للمنافع التي تنال.

---

(١) أساساً يجب أن يتقدم الإنسان على المال بحكم الشرف الذاتي والتقدم الطبيعي للإنسان على أثره. لا معنى لأن تكون قيمة إنسان مساوية لقيمة ذلك المال مع كون الإنسان هو القادر على تسييله.

الفصل الأول:

الجلسة الأولى:

بحوث التجمع الإسلامي للأطباء

بسم الله الرحمن الرحيم

يمكن تلخيص أعمال البنك إلى عدة أقسام، من خلال مجموع البحوث التي بحثت. سنبحث عن كل قسم على حدة من حيث انطباقه على الموازين الشرعية. قسم من أعمال البنك ما يأخذه البنك من الناس تحت عناوين مختلفة: ودائع، إدخار، حساب جاري. . . ولا أدري بالدقة إن كان هناك فرق بينها بل لا أظن أن لذلك تأثيراً في ماهية القضية وسنطلب فيما بعد توضيحه من الذين لهم خبرة بهذا المجال خصوصاً وأن السيد «نيكيار» حاضر[1].

ما هو العنوان الذي ينطبق شرعاً على هذا المال الذي تأخذه البنوك؟ هل هو أمانة عند البنك أم قرض للبنك؟ مهما كان عنوانه في البنك.

الفرق بين الأمانة والقرض

فإن كان أمانة فعلى حسب الموازين الشرعية يجب حفظ عين كل أمانة ولا يحق للمستأمن أن يتصرف فيها وإن أجازه صاحب الأمانة في التصرف فيها تخرج عن كونها أمانة وتتبدل إلى قرض. ومقصودي من التصرف التصرف

---

(١) وهو من أهل الخبرة المحترمين في البنك الرهني توفي سنة ١٣٥٩ هـ. ش.

الموجب لإتلاف العين كما لو بيعت العين أو بودلت في معاملة أو أتلفت أما التصرف بمثل فرش السجاد فهو غير مقصود.

إن تبديل العين أمر لا ينسجم مع حقيقة الأمانة فلا يمكن أن يقول له أضع هذه السجادة عندك أمانة وأعطيك الحق في بيعها وتبديلها إلى مال آخر. إن هذه الإجازة تعني أن المال ليس أمانة. فمن المسلّم به أن المال الذي يدفعه الناس إلى البنك ليس أمانة لأن البنك يتصرف في المال ويقرضه لآخرين. إذن تجب تسمية ما يدفعه الناس من مال إلى البنك بأنها قروض يقترضها البنك. ولا وجه لأن تكون أمانة. ولو قال شخص لحلّ ذلك لا يتصرف البنك في المال ويبقيه أمانة فسيقولون له أن إبقاء المال أمر غير طبيعي ومضر. وعليه فالبنك يقترض. فلنر الآن هل الفائدة جائزة في الموارد التي يدفعها البنك مثل موارد الحساب الجاري والوديعة المؤقتة؟

من المسلّم به أنه لو أخذ البنك مالاً من باب أنه قرض على أن يدفع فائدة على أساس الإتفاق سيكون ذلك رباً وهو حرام شرعاً. لكن لو لم يكن هناك اتفاق على الفائدة بل الشخص يقرض البنك وكان البنك حراً في دفع الفائدة ولم تجبره قوانين البنك على دفع الفائدة ولم يكن هناك حق للمقرض بالمطالبة وأراد البنك في آخر المدة أن يدفع باختياره ورضاه لصاحب المال فهذا أمر لا إشكال فيه.

لكن دفع الفائدة على أساس أنها شرط في المعاملة فحرام. وإن أراد شخص أن ينال ربحاً من المال الذي يدفعه للبنك يجب أن يكون ذلك بنحو آخر بأن تكون هناك مضاربة ونحوها وسنبحث فيهما فيما بعد.

القسم الثاني من أعمال البنك نقل وانتقال المال وهو بالتأكيد أمر لا إشكال فيه بل وهو ضروري فالبنك مركز لنقل وانتقال المال وله أخذ أجرة عليه مثل البريد فهو يأخذ منك مالاً في طهران مثلاً يسلّمه في مشهد إلى شخص آخر ويأخذ أجرة على هذه الخدمة وهذا أمر لا كلام فيه.

القسم الثالث بيع وشراء الكمبيالات. وهذه مسألة فيها بحث. هل يجوز

ذلك أم لا؟ لا إشكال إذا كانت الحوالة نقدية كما لو كان على زيد لآخر مال وهو الآن يطلبه منه يريد أخذه فيعطيه شيكاً كي يأخذ المال من البنك وهذه في الواقع حوالة. فمن له في ذمتي ألف تومان أطلب من شخص آخر كي يوصل المال إليه فإن طلب ذلك الشخص المرسل أجرة على عمله فإنه لا إشكال فيها. لكن هناك عمل آخر يقال له حوالة أيضاً وهو أن يدفع شخص للبنك مالاً على أن يذهب الشخص ويستلم المال من مكان آخر. مثل العمل الذي كانوا يقومون به قديماً كشخص يسافر إلى مدينة فحتى لا يحمل المال معه ويعرضه للخطر يدفعه إلى تاجر له وكيل في تلك المدينة ويأخذ منه حوالة فيستلم منه المال في تلك المدينة أنقص قليلاً، يدفع مثلاً ألف تومان ويستلمه ٩٥٠ توماناً. هل في هذا إشكال أم لا؟

هذه الطريقة لا إشكال فيها عند الفقهاء لأن الإشكال منحصر فيما إذا أخذ المقرِض أكثر من قرضه أما إذا أضاف المقترض شيئاً فهذا لا إشكال فيه. والمفروض هنا ـ في الحوالة ـ أن المقرض لم يضف شيئاً بل أنقص. قد لا يكون هذا الأمر معمولاً به حالياً لكن لو تعامل شخص بمال يكون مستعداً أن يأخذ ألف تومان مثلاً ويدفعه بعد عدة أشهر ١٠٥٠ تومان لأنه اشتغل بهذا المال. وهم يقولون أنه إن دفع زيادة ففيه إشكال لكن إن أنقص فلا إشكال فيه.

مسألة أخرى هي بيع وشراء الحوالة. وهناك فرق بين الحوالات الحقيقية والحوالات الصورية وهذا بحث سنتعرض له في آخر الحديث.

نوعان من الربا

قسم آخر هو مسألة تبديل العملات وكان معمولاً بها منذ القديم. فقد كانت تتداول سكك متعددة ومن الأعمال الأساسية للصرّافين تبديل العملات وكأن الصرّاف كان له الحق بسك الدرهم والدينار سككاً مختلفة الأوزان والعيار وكانوا يتعاملون بهذه النقود فيبادل نوعاً من الدرهم بنوع آخر منه. وسنتحدث أيضاً حول ذلك لكنه بحث يحتاج إلى مقدمة هي في نفسها بحث مستقل وهو أن الربا في الشريعة على نحوين: الربا القرضي والربا المعاملي.

الربا القرضي أن يقرض شخص بضاعة أو نقداً لآخر ثم يسترده مع زيادة. وقد تكون هذه الزيادة من جنس ذلك الشيء الذي أقرضه وقد تكون من غير جنسه فالزيادة تشمل كل ما يجر نفعاً حسب إصطلاحهم حتى أنهم يمثلون لذلك بما لو أقرض شخص آخر ألف تومان واشترط عليه أن ينقل له شيئاً من هذه الجهة من النهر إلى الجهة الأخرى فهذه منفعة. والأصل في الربا الربا القرضي وهو الذي يكثر الحديث عنه.

أما الربا المعاملي فليس مورده القرض بل مورده المعاملة حيث تقع المعاوضة على الجنس بمثله كالقمح بالقمح. وهنا نطرح مسألة صغروية هي هل الشعير والقمح من جنس واحد أم أنهما جنسان؟ أو إذا فرضنا قمحاً من منطقتين مختلفتين بينهما فرق هل هما ـ أي القمحان ـ من جنس واحد أم هما جنسان؟ والظاهر أن الفقهاء طرحوا في هذا المقام مسائل يصعب قبولها. فيقولون مثلاً كل شيء يكون مع شيء آخر من أصل واحد فهما جنس واحد. حتى أخذت المسألة فيما بعد ضجة.

وعلى كل حال فالربا المعاملي يعني معاوضة بين شيئين من جنس واحد فلا يجوز أخذ الزيادة ففي بيع القمح بالقمح يجب أن يتحد وزنهما. وليس المورد مورد قرض. هنا تكون مسألة تبديل العملات مرتبطة بهذا البحث. بالإضافة إلى أن ها هنا مسألة جديدة مطروحة لم تكن مطروحة سابقاً ففي القديم كان تبديل العملات ذهباً وفضة فتبدل سكة من منطقة بسكة من منطقة أخرى لكن اليوم هذا غير موجود والعملات اليوم ليست ذهباً ولا فضة بل أوراق و. . . فهل القواعد التي كانت مطروحة في صرف الذهب والفضة جارية هنا أيضاً أم لا؟ ذكرنا هذه المسائل كمقدمة وسنبحث عنها بالتفصيل فيما بعد.

المسألة العمدة هي مسألة إقراض البنك وكانت أكثر بحوث السيد المهندس ـ بازركان ـ في الجلسة السابقة حول هذا الأمر. وقد أخذت كتاباته لكنه كتب بخط صغير بحيث لم أتمكن من قراءة بعضها طبعاً قرأت أقساماً منها مما أبحث حوله الآن.

وهنا يجب أن أقول أنني رأيت سابقاً في كلام المصريين أنهم قالوا بالفرق بين نوعين من القروض وأرادوا توجيه الأدلة الشرعية الدالة على حرمة الربا نحو أحد النوعين وأنها لا علاقة لها بالنوع الجديد من القروض الذي لم يكن متعارفاً عليه في السابق. وهذا هو ما أراده المهندس لكنه ذكره بنحو أشمل مما ذكروه.

أنواع القروض:

قال المصريّون: القرض على نوعين: قرض إستهلاكي وقرض إنتاجي. والأول هو الذي يأخذه المقترض لرفع حاجاته المعيشية مثل الأنواع الثلاثة للقروض التي ذكرتموها ـ والخطاب لبازركان ـ في تقسيمكم. فهذه الأنواع داخلة في الإستهلاكي. وسيأتي ذكرها.

أما القرض الإنتاجي فهو القرض الذي يأخذه الشخص لا من أجل أن يصرفه بل كي يعمل به ويستفيد منه وينتج فليس هنا أي إجبار كي يقترض المقترض لعدم حاجته إلى القرض في مصروفه بل يريد أن يكبر رأس ماله والإزدياد في الربح أو لا يكون عنده رأس مال أو لم يكن رأس ماله يكفيه لمشروعه. فيقترض من البنك أو من أي شخص آخر على أن يدفع فائدة مقابل القرض وهي أقل مما سيستفيده من رأس المال هذا في المستقبل. فيرى مثلاً أنه يقترض من البنك مليون تومان وعليه في آخر السنة أن يدفع مائة ألف تومان كفائدة للبنك لكنه على الأقل سيستفيد مائتي ألف تومان من هذا القرض فيبقى له مائة ألف صافية. قال العلماء المصريون بالنسبة لهذا المورد أن الأدلة الشرعية الواردة في باب الربا ناظرة فقط للقروض الإستهلاكية لا الإنتاجية.

والسيد المهندس قسّم القروض الإستهلاكية ثلاثة أقسام:

١) قرض الضعفاء والعجزة وهم من ليس عندهم أحد ولهم مصروف ضروري كما لو مرض ولدهم فاحتاجوا إلى القرض لمعالجته وهذا المورد هو في الواقع مورد يتطلب أن يشعر المجتمع معهم ويساعدوهم.

٢) قرض الآملين فهم ليسوا معدمين تماماً وقادرون على أداء الدين فيما

بعد أي هم بالقوة قادرون على إدارة شؤون حياتهم لكنه بالفعل غير قادرين. وهذا المورد أيضاً مورد القرض الحسن والمجتمع عليه أن يحل مشكلة هذا الشخص من خلال هذه الوسيلة.

٣) الدائنين ووضع هؤلاء أسهل من السابقين مثل شخص عليه دين ويقترض كي يصل إليه ماله بنحو أسرع دون أن يكون محتاجاً.

القرض الربوي من حيث الحقوق:

هنا يجب أن نطرح بحثين لنرى ما هي النتيجة.

الأول: تحليل القرض الربوي من حيث الطبيعة الحقوقية مع غض النظر عن الجهة الشرعية وهل هو شرعاً حرام أم حلال. أي البحث في القرض الربوي في حد ذاته فهل هو بالنظر العلمي ظلم أم لا؟. وهناك الكثير من المسائل الحقوقية التي يتمكن الإنسان بعقله وفكره أن يثبت بالدليل أنها ذات حق أم لا وتارة نقول أنه من الجهة الحقوقية ذلك الذي يأخذ فائدة على القرض يكون أحياناً بلا رحمة ولا عاطفة وهذا بحث آخر فقد يجري هذا في الإجارة فإن المؤجِّر يستحق الأجرة من الجهة الحقوقية لكن إذا كان المالك مستغنياً فلو طالب المستأجر الضعيف الحال يكون ذلك قساوة.

إذن علينا في مورد الربا أن نحلّ هذه المسألة. هل القرض الربوي لا يختلف عن الإجارة من الجهة الحقوقية أم هناك فرق بينهما؟ فإن لم يكن هناك فرق بينهما يرد حينئذٍ إشكال من الناحية الشرعية أن لماذا منع وضيّق في القرض الربوي دون الإجارة بل اكتفي في الإجارة بالتوصية الأخلاقية. ولم يقل يحرم أخذ الأجرة مع عدم تمكن المستأجر من دفع أجرة البيت. واكتفي كما في حالات كثيرة بالأمر بالإحسان. فكيف ذلك؟

الذي يبدو لي أن القرض الربوي لا يمكن قبوله من الجهة الحقوقية وهذا أمر واضح وأنه أمر غير منطقي ويختلف عن الإجارة ونحوها. كيف؟

هل المال يولّد فائدة؟

تارة نحن نقبل الفرضية القائلة أن المال لا يولّد منفعة. وكل منفعة فهي وليدة العمل لا المال. وفي هذه الحال لن يكون هناك فرق بين الربا والإجارة، لكن تلك الفرضية غير صحيحة فإن المال بنفسه وجود عيني، ولماذا عضدي يعمل بينما عضد حصاني لا يعمل والحال أن حصاني هو نتيجة جهدي. ولماذا جهدي يمكنه أن ينتج ثروة لأنني إنسان بينما مالي لا يمكن أن تكون له فعالية إنتاج الثروة؛ والفرض أن أصل المال مشروع فالمسألة نبدأ فيها من نقطة الصفر: شخص توجه نحو الغابة للاحتطاب ثم هيّأ الأدوات وعمل بها والأدوات تساعده فلماذا لا يتمكن المال من العمل؟ المال نفسه من الأدوات وهو يعمل إن كان في حالة سيلان. فهل الوجود العيني للمال هو الذي يعمل أم الوجود الذهني والإعتباري له؟ من المسلّم به أن الذي يعمل هو الوجود العيني للمال. فإنه إذا كان عندي مال أو قمح وأقرضتك إياه فإن المال نفسه هو في حالة سيولة وعمل. ونتيجة العمل هي وجود عيني مختلف، قد يكثر عمله وقد يقل وقد لا يعمل أبداً، بل قد يوجب ضرراً وقد يتلف. والطبيعي أن الذي يملك المال فعلاً يملك منافعه وفوائده كما أن الضرر وارد عليه وإن كان هناك خطر على المال فالخطر على صاحبه. لكن إذا بدّل الإنسان ماله إلى دين وأقرضه فسيكون مالك العين في هذه الحال هو المقترض والمقرض مالك للدين أي يملك أمراً إعتبارياً. فعندما يريد شخص السفر ويدفع ماله للبنك حتى يسترده في فرع البنك في المكان الذي يتوجّه إليه أو يقرضه لشخص حتى يأخذه من وكيله فينقذ ماله بهذه الطريقة من خطر التلف. وعندما يقرضه ماله فإذا تلف المال بعد ذلك يستطيع المقرض أن يسترد ماله وأن يقول للمقترض أن الذي تلف هو من مالك لا من مالي. كما لو فرضنا أن صندوق التاجر الذي اقترض المال قد التهمته النيران فسيبقى للمقرض الحق بمطالبته بدينه ولا يستطيع التاجر أن يقول للمقرض لقد تلف عين المال الذي دفعته لي لأن عين المال صار في ملك المقترض من حين الإقتراض.

فطبيعة القرض إذن هي أن الإنسان يخرج المال الذي يملكه عن العينية إلى الذهنية والإعتبارية. وخاصيّة الوجود الإعتباري أنه لا وجه لتلفه وخسارته فلو أن الدنيا تلفت فالقرض لا يتلف. وهناك قصة تحكى هي قصة الملا نصر الدين حيث اقترض من جاره آنية وبعد مدة ردها له وفيها آنية صغيرة فسأله الجار عنها فقال له قد أولدت الآنية فسرّ بذلك الجار كثيراً وتعجب من جاره الأحمق. وفي المرة الثانية إقترض من جاره آنية وهذه المرة طالب الجار بآنيته فقال له ماتت. فقال له الجار الآنية لا تموت. فقال إن التي تلد سيأتي يوم وتموت فيه. فهل الولادة حق والموت ليس حقاً؟!.

طبيعة القرض وطبيعة الإيجاد الإعتباري مثل نوع تأمين، نوع تعطيل المال عن الفائدة. فهو تأمين للعمر وبلا فائدة ولذا يكون تأميناً تكوينياً ويحفظ من تلفه وبالتالي عن كونه منتجاً، في الأساس لا إنتاج للوجود الإعتباري.

إذن عندما يدفع شخص شيئاً كقرض فقد أسقطه عن الأثر من الجهة الحقوقية وحفظه من التلف وبشكل عام أسقطه عن الأثر السلبي والإيجابي. فلا وجه أبداً لأن يقرض شخص آخر ثم يأخذ فائدة ما هو في ذمة الطرف الآخر لأن المنفعة متعلقة بالعين وهي ملك المقترض.

وبهذا البيان لن يكون هناك فرق من الناحية الحقوقية بين القرض الإستهلاكي والقرض الإنتاجي. نعم هناك فرق كبير من الناحية الأخلاقية والعاطفية كما أن الإجارات لا تختلف فيما بينها من الجهة الحقوقية لكنها تختلف فيما بينها اختلافاً شاسعاً من الجهة الأخلاقية. فمن الناحية الأخلاقية هناك فرق بين أن يؤجر الإنسان بيته لثري ويأخذ منه الأجرة وبين أن يؤجره لشخص مسكين فقير مستحق ويأخذ الأجرة منه لكن لا فرق بينهما من الناحية الحقوقية.

وفي هذه الحال لا فرق أبداً بين جميع أنواع القروض التي يدفعها البنك من حيث الجواز وعدم الجواز. جميع هذه القروض هي محل حاجة قروض العجزة والآملين والدائنين وحتى الإنتاجي. وعلينا أن نرى من أي طريق يمكن

تأمين الأمر المحتاج إليه غير طريق القرض الربوي. وما هو الحكم الشرعي؟ فهل الصحيح ما ذكره بعض المصريين أم لا؟

وأنا لا أستطيع الجزم بأنه لم يكن في أيام النبي (ص) قرض إنتاجي. نعم عمدة القروض كانت للإستهلاك لكن كان هناك في الجزيرة العربية وبشكل خاص في مكة جماعة من ذوي رؤوس الأموال. أو لم يكن معتاداً عليه أن يقترض تاجر من ثري كي يتاجر بالمال ثم يدفع له فائدة على المال؟ لا يمكن الجزم بعدمه. على أن عدم وجود مثله لا يؤثر في بحثنا.

الربا في القرآن والحديث:

إن لم تكن الأدلة الشرعية ظاهرة في عدم انحصارها بما كان موجوداً في ذلك الزمان فإنه لا طريق لعدم التمسك بإطلاق الأدلة حسب تعبير الفقهاء مع عدم وجود انصراف فإنه حينئذٍ يجب العمل بإطلاقها. فكل مصداق له حتى يوم القيامة، هو مصداق جديد وليس أمراً جديداً. كما ذكرنا في التأمين فإنه لم يكن متعارفاً عليه في القديم لكن هناك كليات لها عموم وإطلاق. نعم هناك تعابير في بعض الأحاديث وبشكل خاص في أحاديث الشيعة تدل إلى حدٍ ما على أن الربا محدود بالربا الإستهلاكي لكن الآيات القرآنية ليست كذلك. طبعاً قد يستشم من بعض الآيات القرآنية أنها ناظرة إلى قروض العجزة إذ ذكر الربا في بعضها مقابل الصدقة:

﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات** ﴾ لكن هناك موارد أخرى ذكر فيها الربا مقابل البيع وبالخصوص في موارد عبّر فيها بالظلم. فلو كان المقصود مواجهة القساوة وعدم رحمة المجتمع لأفراده لكان عليه أن يقول «إرحموا» «وتجاوزوا عن حقكم المشروع» ولم يصح التعبير بالظلم. مثل ﴿ **لا تَظلمون ولا تُظلمون** ﴾ أي فلا تَظلمون بأخذ الفائدة ولا تُظلمون بفقدان مالكم.

فالذي يظهر من هذا التعبير القرآني أن القرآن يرى أخذ الفائدة ظلماً. والظلم هو أخذ الشيء بدون حق وبدون أي مجوّز طبيعي ـ لا قانوني ـ. والعدل يعني إعطاء كل مستحق ما يستحقه والظلم اعتداء على حقوق الآخرين فالربا في

نظر القرآن حق للمقترض يأخذه المقرض وحسب تعبيرنا أمر غير مشروع وقد جمعت الآيات في كتاباتي القديمة ففي سورة البقرة ٢٧٤ ـ ٢٨١:

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم: ﴿ **الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ بدأت هذه الآية من الإنفاق والإحسان وهي مما يستشم منها النظر إلى قروض العجزة.

ثم يقول مباشرة: ﴿ **الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾.

فالربا كأنه يصير المرابي مجنوناً في عقله وفكره لقوله ﴿ **إنما البيع مثل الربا** ﴾ والحال أن الأمر ليس كذلك فالله أحل البيع وحرّم الربا.

﴿ **فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله** ﴾. أي أن من بلغته الموعظة في الربا وانتهى وعمل بالأمر فقد عفي عما مضى ولا يسترد منه.

﴿ **ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون** ﴾ أي من عاد إلى أخذ الربا بعد نزول هذه الآية يستحق النار. ﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات** ﴾ ومحق الربا بكونه بلا بركة بخلاف الصدقات فإن الله ينمّيها. ﴿ **والله لا يحب كل كفّار أثيم** ﴾ فعبّر عن المرابي بالكفار والأثيم.

﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين** ﴾ تأكيد آخر حول الربا. ﴿ **فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله * وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون * ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرةٍ وإن تصدّقوا خير لكم** ﴾ أي إن أردتم استرداد أصل مالكم وكان الشخص فقيراً معسراً غير قادر فأمهلوه حتى يتمكن والصدقة ونسيان المال أفضل.

﴿ واتقوا يوماً تُرجعون فيه إلى الله ثم توفّى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾.

وفي سورة آل عمران الآية ١٣٠: **﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾**.

وقال البعض إن المقصود أن الربا الحرام هو الذي فيه أضعاف مضاعفة أي لفائدته فائدة. ولكنه كلام غير صحيح ولا يحضرني الآن كلام المفسرين في هذا المجال(١).

وفي سورة النساء الآيتين ١٦٠ ـ ١٦١: **﴿ فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلّت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيراً * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً ﴾**.

وفي سورة الروم الآية ٣٩: **﴿ وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون ﴾**.

ومعنى **﴿ فلا يربو عند الله ﴾** أن هذه الزيادة غير معترف بها عند الله. و**﴿ المضعفون ﴾** أي تفيض عليهم البركة في الدنيا والآخرة.

ومما ذكرنا سابقاً ـ بالإضافة إلى ملاحظة بعض النكات في هذه الآيات ـ مثل أن الربا ذكر في مورد الصدقة أو جاء قبله الحديث عن الإنفاق يمكن أن يستظهر ابتداءً أن الآيات ناظرة إلى الربا في الموارد التي ينبغي على الإنسان الإحسان فيها. وبعبارة أخرى هي ناظرة إلى الربا الإستهلاكي. لكن مع ذلك

---

(١) قال العلامة الطباطبائي: «وقوله أضعافاً مضاعفة يشير إلى الوصف الغالب في الربا فإنه بحسب الطبع يتضاعف فيصير المال أضعافاً مضاعفة بإنفاذ مال الغير وضمّه إلى رأس المال الربوي. انتهى. وقال الفخر الرازي في التفسير الكبير: كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل فإذا جاء الأجل ولم يكن المديون واجداً لذلك المال قال زد في المال حتى أزيد في الأجل فربما جعله مائتين ثم إذا حلّ الأجل الثاني فعل مثل ذلك ثم إلى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة أضعافها فهذا هو المراد من قوله **﴿ أضعافاً مضاعفة ﴾**. المترجم.

ومع ملاحظة القرائن التي حوتها الآيات وخصوصاً جملة ﴿ **لا تظلمون ولا تظلمون** ﴾ وكذلك جملة: ﴿ **وما آتيتم من ربا ليربو . . . فلا يربو عند الله** ﴾ يجب القول أن الربا في نظر القرآن ظلم مطلقاً وليس مجرد عدم إحسان وعدم شفقة. لكن ذكرنا أن في بعض الروايات عبّر بتعابير هي أقرب إلى الربا الإستهلاكي وتخصه به. وهناك عدة روايات بهذا المضمون. منها:

عن سماعة: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني رأيت الربا في غير آية وكرّره. فقال (ع): أوتدري لم ذاك؟ قلت لا. قال: لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف»[1] . أي لو احتاج الشخص فالمورد مورد المعروف والمعروف هو المساعدة في مورد يحتاجها الشخص.

وفي رواية أخرى عن الصادق[2] (ع): «وعلّة تحريم الربا ـ وهنا كلمة لم نذكر ولا أعتقد أنها ستؤثر في المعنى ـ لعلة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض والقرض ضائع المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال.

والمقصود من فناء الأموال انجرار الأموال إلى أيدي المرابين.

ثم إن فتاوى الفقهاء لم يفرّق فيها بين الربا الإستهلاكي والربا الإنتاجي.

---

(١) الوسائل المجلد ١٢ ص ٤٢٣ الحديث رقم ٣. (المترجم).

(٢) الوسائل المجلد ١٢ ص ٤٢٥ الحديث رقم ١١ . والحديث طويل. والنص هكذا. وعلة تحريم الربا بالنسبة لعلة ذهاب المعروف. . . والكلمة التي ذكر الأستاذ الشهيد أنها محذوفة هي كلمة «النسبة» التي ذكرها في الوسائل. وقد نُبّه على ذلك في هامش الكتاب. (المترجم).

مناقشة

سؤال: ذكرتم في حالة الإدّخار في البنك أن شرط الأمانة أن لا يُتصرف في الأمانة تصرفاً ناقلاً أو متلفاً. وإذا تُصرف بالأمانة تخرج عن كونها أمانة وتصير قرضاً والفائدة عليه حرام، وكذا في الإيداعات في البنك. وهنا سؤالان:

أحدهما: لو لم يشترط المقرض أي شرط في القرض لكن المقترض قال له سأعطيك زيادة على المبلغ حين الدفع فهل هذا حرام شرعاً أم لا؟ والبنك حالته أرق من ذلك. فهو يقول لمن يريد وضع المال: ضع مالك عندي ـ ولنفرض أنه قرض ـ فإن فعلت أعطيك ستة بالمئة فائدة وقد يعطي ٧ بالمئة أو ٢ بالمئة والأمر بيد البنك لا دخل للمقرض في ذلك. طبعاً إن لم يدفع البنك يستطيع المقرض المطالبة حسب القوانين المعمول بها.

أما مسألة التصرف في الأمانة فأعتقد أن هناك فرقاً بين المال وبين سائر الأشياء فإن الذي يضع النقد أمانة لا غرض له بعين العملات بل مقداره وفي ذهن الطرفين أنه حين التسليم يكفي إعطاء ذلك المقدار ولا يتعين دفع عين ذلك المال. فلو وضعت ألف تومان عند شخص فاشترى بها شيئاً وقد وضع مقدار ألف تومان جانباً فهو في الحقيقة لم يتصرف بالأمانة وليس النقد مثل البساط بحيث إذا بدّله إلى بساط آخر يكون مختلفاً عنه ويكون ذلك تصرفاً في الأمانة. والعملات جميعها من حيث الإعتبار واحدة، وعليه فلو وضع مالاً ـ نقداً ـ أمانة فلن يخرج عن كونه أمانة ويصير قرضاً بالتصرف فيها لأن التصرف ليس تصرفاً في الأمانة ولذا لم يعترض مراجع التقليد على فائدة الإدخارات وإنما ترددوا في

الإيداعات الثابتة أو غير الثابتة لكن في الإدخار وهو أسهل وأرق حالة من الإيداع لم يشكلوا.

الجواب: ذكرت في طي الكلام أن الجميع يقولون أن المسألة تارة تكون تعهداً من الطرفين أي هناك معاملة بين المقرض والمقترض بشكل ضمني أو من خلال تعبئة ورقة بأن لمن يدّخر في البنك أو يودع له فائدة بمقدار معين بعد سنة، فإذا كانت تعهداً فيصير له قانوناً وعرفاً حق المطالبة بالفائدة فهذا هو الربا. وتارة أخرى لا يكون هناك تعهد من الطرفين بل يتعهد أحدهما ولكنه يستطيع أن يدفع ويستطيع أن لا يدفع كما يستطيع أن يدفع أقل أو أكثر. وهذا ليس ربا بالتأكيد بل هو إحسان ومكافأة. وبشكل عام يستحب للمقترض أن يدفع للمقرض مبلغاً إضافياً. لكن هذا غير حالة مطالبة المقرض بالفائدة من أول الأمر يريد أخذ فائدة على ماله. فإذا كان هناك إتفاق والمقترض يدفع مالاً بعنوان أجرة المال فهذا حرام. وعليه فما ذكرته لا ينافيه ما ذكرتموه.

أما مسألتكم الثانية وهي مسألة الأمانة، فقد ذكرتم أن أمانة المال غير أمانة غيره. فلا فرق من حيث الأمانة بينهما بل الفرق هو من حيث التصرف في الأمانة. والأمور تختلف بحسب الرغبات بحسب الأفراد وكل فرد له حكم. مثلاً لا يمكن العثور على فرسين لا تفاوت بينهما أصلاً فالأنظار مختلفة بين الناس فقد يكون هناك فرس هو الأفضل عند شخص بينما شخص آخر يرى الأفضل فرساً آخر. ففي مثل هذه الأمور الغرض متعلق بالعين والشخص والفرد. نعم مثل البسط فإن أفراده متقاربة جداً.

وبشكل عام فإن أغراض الناس في بعض الأمور متعلقة بالفرد الخارجي وقد يسمو هذا في الإنسان غايته. فلو أحب شخص إنساناً آخر فلن يقوم أي إنسان مقامه وإن كان أكمل من حيث الصفات فمجنون ليلى يفضل ليلاه على كليوباترا والإنسان مثلاً يحب ولده وهو غير مستعد كي يبدله بأي ولد مهما كان أحسن منه من حيث الصفات.

لكن في الأمور المثلية يكون الغرض متعلقاً بالكلي لا بالفرد فلو طلب

شخص حمل بعير من قمح خراسان فلن يفرق عنده هذا الحمل أم ذاك. أو إذا أردت شراء مترين من القماش فلا يفرق هل هذان المتران أم ذانك المتران.

فنحن نقبل أن العملات بقيمة متساوية جديدها وقديمها وإن اختلفت أرقامها. لكن بأي وجه تقولون أنه لا فرق في العملة بين الأمانة وغير الأمانة. وإني أسألكم: لو وضعتم ألف تومان أمانة عند شخص فضاعت دون أي تقصير منه أو تلفت فهل لك حق عقلاً أن تطالبه بالألف أم لا.

س: ليس لي أن آخذه.

الأستاذ: فإن تصرف في هذا المال وأبدله إلى ألف آخر وأجرى عليه عدة مبادلات فهل تستطيع أخذه منه أم لا.

بلى.

إذن اختلف الأمر في العملات بين القرض والأمانة غايته أنه في أمانة العملة هناك إجازة ضمنية في التصرف. فعندما تضع ألف تومان أمانة عند شخص كي يوصلها إلى ولدك في المدينة الفلانية وأجزته ضمنياً بالتصرف لأن غرضك متعلق بكلي الألف لا فرق عندك بين هذه الألف وتلك فإن احتاج المأمون للتصرف في المال يتصرف ويضع مكانه ألفاً آخر. لكن يختلف الأمر بين القرض والأمانة ويختلف حكم الأمانة إذا تصرف فيها. فإذا وضع المأمون المال في جيبه ولم يتصرف فيه وتلف بدون تقصير فهو غير ضامن لكن لو تصرف فيه ثم أبدله وتلف البدل فهو ضامن. فهناك إذن فرق بينهما.

إن طبيعة الأمانة مختلفة عن طبيعة القرض لكن في أمثال هذه الأمانات جرت العادة على أن يجاز المأمون في التصرف لأن صاحب المال لا يفرق الأمر لديه. لكن لو وضع بساطاً أو سجاداً أمانة فلن يسمح له بالتصرف فيها لأنه يريدها بعينها.

سؤال: ذكرتم دليلاً عقلياً على حرمة الربا لم ألتفت إليه بشكل تام. إنكم عندما تضعون مالاً عند شخص فليس الكلام هو في ذلك المال بل في إجازة

صرف المال، والإجازة هي نفسها مال. وليست العملات الورقية هي التي تصرف بل قيمتها التي تصرف سواء كان ذلك عملة أم شيكاً. فمثلاً قيمة الأرض حيث يجاز بناؤها أو زراعتها والإستفادة من الأرض. وليست الأرض شيئاً عينياً ولذا لو لم تجز البلدية البناء في أرض معينة فإن قيمة الأرض تكاد تكون صفراً وعندما تجيز بناء ١٢ طابقاً فإن قيمتها سترتفع كثيراً. فالمال من نوع الإجازة والإعتبار وليس شيئاً عينياً فإذا قالت الدولة العملة باطلة تفقد قيمتها، والمال غير البضاعة وعليه فقيمة المال إعتبارية وعندما يقرض شخص ماله فإنه في الواقع يقرض إعتباره وهذا العمل له قيمة قد تكون له منفعة. وبعبارة أخرى المال رأس مال وعندما يقرضه يمكنه تحصيل نفع منه مثل الإجارة.

الجواب: لقد خلطتم بين مسألة قيمة العملة وبين بحثنا المتعلق بأمور لها قيمة واقعية فافرضوا أنه لا يوجد في أيامنا عملة. فالذهب الذي له قيمة عالية باعتبار معدنه، فهل إذا أقرض شخص الذهب أو الأشرفيات (عملة إيرانية ذهبية) ألا يكون هناك فرق بين أن يكون الذهب أو الأشرفيات ملكاً له وبين أن تكون ملكاً للطرف الآخر.

س: إن كانت قيمته قيمة المال فلا فرق لكن إن كان يساوي ذلك المقدار ولم يكن له عنوان السكة. . .

الأستاذ: نحن ننتقل درجة درجة. نفرض أولاً أننا أقرضنا شيئاً غير المال أقرضنا مثلاً قمحاً، فهل توافقون على أنني إذا أقرضت شخصاً قمحاً وأخذت منه فائدة حالة مغايرة لما إذا طلبت منه أن يشغل القمح ـ وهو قمحي في تجارة وآخذ ربحاً على ذلك؟ ومن هو الذي يضمن إذا تلف مال التجارة.

ـ الذي يضمن هو الذي أخذ.

ـ حتى إذا أعطيته ذلك للمضاربة لا قرضاً.

المضاربة شركة.

ليست شركة في العين بل في الربح. وقد ذكرت أنه تارة يكون المال مالي

وهو مع كونه مالي في حالة العمل، وأخرى أكون أقرضتك إياه فالمال مالك وهو يعمل وأما مالي فهو في ذمتك. بين الأمرين فرق. أما المثال الذي ذكرته حول الأرض والإجازة فما معنى الإجازة؟.

ـ يعني أنها لا عين لها.

يعني لو اشترى شخص أرضاً لا تكون له وإنما يملك الإجازة؟ لا، ليس كذلك. طبعاً القيمة تختلف صعوداً وانخفاضاً لأسباب معينة أو قد تسقط قيمتها كليّة. كما لو أن هناك نوعاً يصنع في إيران ويستهلك في بلد آخر فإذا لم يكن هناك أمان في الطريق تسقط قيمته. فافرضوا مثلاً أن إيران تنتج ترياقاً يستهلك في تركيا ولا يستفاد منه في إيران أبداً وإن قيمة الكيلو منه مثلاً هنا ألف تومان وفجأة منع من خروجه. فهل لن يكون حينئذٍ للترياق أية قيمة وإنما كانت قيمته من إجازة الدولة؟ أي القيمة لتلك الإجازة لا للترياق؟ أم أن القيمة للشيء لكن قد تدخل عوامل تزيد في قيمته أو تنزلها. مثلاً تملكون بيتاً قربه مؤسسة فيها ضجة فإن قيمة البيت ستنزل أو سوّي بقربه أتوستراد فالقيمة ستزداد. هذه عوامل وإلا فالقيمة للعين قد تدخل أمور غير العمل في صعود أو هبوط القيمة لا أن القيمة للإجازة وعندما تسلب البلدية إجازة البناء تنزل قيمة الأرض لأنها منعت من الإستفادة من منافعها.

س: إن سلبت البلدية هذه الإجازة وسلبت الموارد الطبيعية...

الأستاذ: إن صارت الدولة شيوعية وأخذت جميع الأموال فمن البديهي سقوط الأموال من القيمة فهذا ليس دليلاً.

س: السبب الداعي لأن تقولوا أن قيمة الأرض لن تصل إلى الصفر إذا لم تجز البلدية البناء هو وجود منافع أخرى لكن لو سلبت تلك المنافع من المالك...

الأستاذ: كل عين إذا سلبت منافعها تماماً، المنافع التي لأجلها هي ذات قيمة فستصير بلا منفعة لكن هذا لا يعني أن القيمة ليست للعين.

س: إن تعهد البنك من طرف واحد أنه سيدفع مبلغاً إضافياً مقابل إيداع لمدة معينة وكان في ذلك إشكال فالإشكال وارد على الإسلام إذ قال يستحب للمقترض أن يدفع مبلغاً إضافياً حين أداء القرض. والبنك في الواقع يقول: على أساس هذا الحق الشرعي أعلمك مسبقاً أنني لن أدفع مبلغاً إضافياً.

الأستاذ: إن تشويق المودعين نظير إعطاء جائزة فإن لم يعط فلا بأس، مجرد محرك، نعم لا يصح أن يكون هناك اتفاق بين الطرفين.

س: ما ذكره السيد . . . من أن الأرض تكتسب القيمة من إجازة البلدية غير صحيح لأنه يمكن الإستفادة من الأرض بنحو آخر من زراعة وسكن. وكذلك الأمور الأخرى غير الأرض. وعليه فلا مجال لأن يقال قيمة الأرض إعتبارية.

نعم. ويجب في مسألة العملة البحث في أن قيمة العملة هل هي قيمة واقعية أم إعتبارية، لأن العملة الورقية مجرد أوراق فلماذا تكون ذات قيمة؟ ولذا ذكر البعض أن العملة الورقية مثل السند وهي سند تمضيه الدولة والداعم لها قول الدولة نفسها أو التغطية الذهبية في البنك المركزي، فهذه المسألة مطروحة في تبديل العملات لكن هذا الكلام لا ينطبق على كل شيء وخصوصاً الأجناس مثل الأرض وحتى العملة المعدنية.

الجلسة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

أذكر أمراً مرتبطاً بالبحث السابق، وبشكل موجز ثم نبحث بحث اليوم.

آثار المالكية:

إذا ملك الإنسان شيئاً ـ إن جعلنا المالكية له أي في كل مورد اعتبرت فيه المالكية لشيء ـ فإن لازم المالكية أن للمالك الحق في التصرف فيما يملك كما يشاء. نعم قد يمنع القانون من بعض التصرفات كما أن الإسلام منع من بعض التصرفات التي قد تبدو أنها حق طبيعي للمالك. والأصل في المنع من التصرف أن في الإسلام مالكيةً أخرى مقدّمة على مالكية الفرد وهي مالكية الله وقد يعبّر عنها بالملكية العامة والملكية الفردية متأخرة عنها. فلا مانع أحياناً من المنع من تصرف الفرد ببعض التصرفات في ملكه رعاية لمصلحة العموم. ولن ندخل الآن في هذا البحث.

فالمالك ما دام مالكاً يحق له كل انتفاع وتصرف ونقل وانتقال حتى أن طبيعة الملكية تقتضي أن له حق الإسراف والتبذير وإتلاف ما يملك وهذه من الموارد التي مُنع منها لتقديم ملكية الله أو ملكية العموم.

ولكن إذا خرج شيء من ملكية الإنسان تخرج معه جميع منافعه وحقوقه التابعة للملكية. فالمالك يحق له أن يبادل ما يملك وأن ينقله بعوض أو بغير عوض سواء كان العوض منفعة أم عيناً. والنقل بعوض يكون عيناً ففي مثل البيع فإذا باع الإنسان كتابه ينتقل الكتاب من ملك البائع إلى ملك المشتري ومن هذه

اللحظة تصير آثار الملكية مترتبة على المشتري لا البائع والمال الذي أخذه البائع تترتب آثار ملكيته على البائع.

والنقل بدون عوض مثل الهبة التي هي تمليك وإن كان بغير عوض فبمجرد أنني ملّكته لغيري صارت المنافع ملكاً للمتهب لا لي فإذا وهبت شاة فحليبها لم يتولد أثناء ملكيتي لها بل في ملك ذلك الشخص. كما أن من آثار الملكية تحمل خسارته فإنه لو تلف المملوك يتحمل المالك الخسارة سواء تلف بنفسه أم أتلفه المالك لكن إن أتلفه الغير فلازمه أن الغير يضمن المثل أو القيمة.

وأحياناً يملك الإنسان منافع ملكه مقابل عوض مثل الإجارة فأؤجّرك مثلاً بيتي مدة سنة مقابل مبلغ من المال وهذه الإجارة هي في الواقع بمنزلة بيع منافع البيت إلى الغير مقابل مبلغ من المال ففي هذه الحال أكون مالكاً للعين لكن لا أكون مالكاً للمنافع خلال هذه السنة وحيث أملك العين فجميع آثار الملكية ما عدا ملكية المنفعة تترتب علي مثلما لو زادت قيمة البيت فملكي هو الذي زادت قيمته كما أنه لو تلف بنفسه فالضرر عليّ وإن أتلفه الغير المستأجر أو غيره فهو ضامن لقيمته.

وأحياناً يكون أثر الملكية أن يملك الطرف الآخر الإنتفاع لا المنفعة. أي لا يملك المنافع لكن يحق له أن يستفيد من منفعة الغير. مثل الوديعة أو الأمانة حيث نسمح لمن أودعناه الشيء أن ينتفع به فنحن لم نملكه المنفعة لكن سمحنا له بالإنتفاع فهذا الشخص غير مالك للمنفعة لكن يحق له الإنتفاع. ومن الموارد التي يحق للمالك التصرف فيها أن يقرض ماله. فما هي طبيعة الإقراض.

تعريف القرض:

القرض ليس بيعاً ولا صلحاً ولا إجارة ولا هبة ولا وديعة، هو أمر آخر وقد يقال أحياناً في تعريف القرض أنه تمليك بعوض لكنه تعريف غير صحيح بل القرض ـ وهذا أمر قالوه أيضاً ـ تمليك بضمان. فالشخص يقرض ماله لآخر وبإقراضه المال خرج عن كونه ملكاً له والمالك هو الطرف الآخر ومن هذه الجهة لا يختلف القرض عن البيع أو الهبة. ففي كليهما إخراج للعين عن ملكيته

وإدخالها في ملكية الغير مع فارق أنه لا معاوضة في القرض إذ لم يملك المقرض شيئاً عوض القرض كما أنه ليس هبة بل هو تمليك بالضمان أي أخرج المال من ملكيتي ويتعهد الطرف الآخر بأن يضمن لي مثله إن كان مثلياً أو قيمته إن كان قيمياً. والأمور المثلية هي التي تشابه فيما بينها مثل العملة، القمح، ونحو ذلك فعندما يقرض الإنسان شيئاً مثلياً يملكه المقترض من حين القرض والمقرض يملكه مثله أو قيمته ويكون المثل أو القيمة في ذمة الغير. وبمجرد أن يخرج الشيء من ملكية المالك تنتفي بالنسبة له آثار الملكية الآثار الإيجابية والسلبية معاً فالآثار الإيجابية مثل المنافع التي ينتجها المال في تجارة أو نماء له متصل أو منفصل كما لو كان حيواناً فإنها تصير ملكاً للطرف الآخر المقترض لا المقرض لأن القرض أنه خرج من ملك المقرض. وكذا بالنسبة للآثار السلبية كما لو تلف المال أو تضرر فالضرر يلحق المشتري إن كانت العين خرجت ببيع من ملكية البائع أو الموهوب له إن خرجت بهبة أو المقترض إن خرجت بالقرض لأن القرض في جميع ذلك أن العين خرجت من ملك المقترض لكن في الإجارة لما كانت العين لا زالت في ملك الأول المؤجّر فأي نقص في قيمتها فهو نقص في قيمة ما يملك كما أنه إذا زادت منافعها فهذه الزيادة له فله أن يؤجرها.

وليس كذلك في حالة القرض. فالقرض بالنسبة للمقرض عقيم لا يمكن أن تكون له فائدة إذ ليس ملكه حتى يأخذ فائدة عليه لأن هذه الفائدة هي في الواقع مثل الإجارة والحال أن العين لم تعد ملكاً للمقرض حتى تكون منافعها له إن كانت لها منافع. وليس القرض أفضل حالاً من الهبة وهذا هو حال المال الموهوب تصير منافعه ملك الموهوب له.

وإني لأتعجب من السيد المهندس، . . كيف أشكل في هذه المسألة وفي رأيي أنه لا مجال لأية شبهة. وما نراه في عمل المرابي إذ أوجد لنفسه وضعاً يأخذ فائدة على الدوام دون أن يتحمل أية خسارة، فهذا بسبب عدم كون الربا أمراً طبيعياً فإذا تلف المال المقروض يقول المقرض لا دخل لي بالأمر وليس المال مالي بل مالك وإذا كانت هناك منافع يقول عليك أن تعطيني منفعته والحال أن ما هو للمقرض أمر إعتباري وفي ذمة المقترض وليس له سيلان في الخارج

وما هو في الخارج والذي قد يتلف أحياناً ويكون له ربح أحياناً أخرى هو ملك المقترض.

وعليه فطبيعة القرض لا تتلاءم مع أخذ الفائدة بل هما متضادان وإن كانت هناك فائدة للقرض فأقصاه أن يحفظ الإنسان ماله بالفرض عندما يرى نفسه غير قادر على حفظه فإن تلف يكون التلف على المقترض. ولذا فإن طبيعة القرض هي القرض الحسن أي القرض بدون ربا. وحقيقة الإقراض تمليك الغير ولذا تكون الخسارة في عهدة الغير وهذا لا يتلاءم مع المطالبة بفائدة معينة.

* * *

لنرجع الآن ونعالج بقية المسائل التي طرحها المهندس بازركان.

الحوالة:

طرح من بين أنواع القروض قرض العجزة وقرض الآملين ووصلنا إلى قرض الدائنين حسب تعبيره وهذا هو ما يقدمه البنك كحوالة وكمبيالة يعرضها في السوق بأن يشتري شخص شيئاً بالدين ويأخذ البائع حوالة من المشتري بمبلغ ألف تومان مثلاً إلى ستة أشهر بحيث يتعين على البائع أن يأخذ ماله على رأس الأشهر الستة لكن في هذه الأثناء تعرضه الحاجة إلى المال نقداً فيرى أنه لو أخذ الآن ٩٠٠ تومان بدل الألف فسيستفيد أكثر فيذهب إلى البنك ويبيع الحوالة (الكمبيالة) أو يقرضها له ويأخذ ٩٠٠ تومان نقداً بدل الألف تومان التي ستقبض بعد عدة أشهر حتى يتمكن من استعمال المال. فهل هذا العمل صحيح أم لا؟.

هذا عمل طرح له الفقهاء حلاً. كما أن المهندس بازركان حاول طرح حل له لكن كتاباته التي أعطاني إياه لم أتمكن من قراءتها لصغر الخط لذا سنطلب منه فيما بعد أن يبين له مراده.

وفي الحل الذي طرحه الفقهاء لم يريدوا تغيير ماهية القضية بل أرادوا إعطاء الشرعية للشيء كما هو عليه.

وفي البداية كتب الحاج الميرزا حسن خسروشاهي وكان تاجراً معروفاً كما أنه الآن معروف جداً وهو والد آل خسروشاهي الفعليين، كتب رسالة في الخلوّ والكمبيالة وكان رجلاً متعلماً ثم ذهب أولاً إلى مشهد وعرضها على السيد الميلاني الذي أيّد الرسالة ثم أيدها السيد الخوئي وآخرون مع بعض التعديلات وهو في الواقع تأييد لذلك العمل الذي يقوم به البنك وغاية الأمر مع تغيير في الشكل. وعلينا أولاً أن نحلّل هذا الحل وهل هو صحيح من حيث تغيير الشكل أم لا؟ ثم نبحث في طريق آخر للحل والظاهر أنكم ـ والخطاب للمهندس بازركان ـ هو الذي أردتموه ويجب التفكير فيه وهو أن في البين حاجة للتاجر إلى نوع تسهيل في العمل وقد تكون له ديون هو مستعد للتخلي عن مقدار منها من أجل أن تكون هناك سيولة بيده فيجب أن نرى هل نستطيع أن نرفع هذه الحاجة بطريقة أخرى كأن نوجد مؤسسة تقوم بذلك العمل للتاجر دون أن تكون الطريقة هي الطريقة التي يتبعها البنك؟.

أولاً أذكر لكم شيئاً من رسالة السيد خسروشاهي مما له علاقة بالمقام وما هو الحل الذي اقترحه. وحتى يتضح هذا المطلب ذكر عدة مقدمات نذكره نحن أيضاً بعض التوضيحات حولها.

قال: «يجب في كل معاملة أن يكون للعوضين مالية». ولا شك أن ما لا ماليّة له لا يقبل البيع والشراء كأن يبيع الإنسان مقداراً من الهواء والهواء عرفاً لا مالية له، أو أي شيء آخر لا فائدة له للبشر ولا أثر لقلته وكثرته في حياة الإنسان.

الأمر الثاني الذي يتبين عليه ما ذكره أن القيم على نوعين: قيم واقعية وقيم إعتبارية والأشياء التي تكون قيمتها نابعة من المنفعة التي يستفيدها الإنسان أو حسب تعبيرات اليوم التي أثر فيها عمل ما، تكون ذات قيم واقعية فالقمح إن كانت له قيمة فبسبب أن الإنسان ينتفع به. لكن هناك أشياء قيمتها إعتبارية مثل الطوابع البريدية ذات القيم المختلفة: خمسة توامين، ثلاثة توامين، ريالان، . . بينما إذا نظرنا إلى واقعها نجد أنها ورق ورسم لا قيمة لها عند البشر وإنما

الدولة أعطتها قيمة. وقالوا أن العملة الورقية من هذا القبيل أي قيمتها إعتبارية لا واقعية.

الربا المعاملي:

المسألة الأخرى هي أن الربا المتعارف عليه باسم الربا في الدنيا هو أخذ الفائدة مقابل القرض وأكثر القروض هي أموال، لكن في الإسلام ربا آخر غير الربا القرضي وهو محرم بشدة، وهو نوع معاملة محرمة إسمها أيضاً الربا يقال له الربا المعاملي وهو أن يبيع جنساً بمثله مع تفاضل. والمعاملة جائزة بدون تفاضل ولكنها محرمة مع زيادة وهذه المعاملة ليست قرضاً. وقد قرأت حول هذه القضية سابقاً وبحثت فكان يرد إلى ذهني أن هذا حريم للربا القرضي أي أن الربا المعاملي حرّم لأجل المنع من الربا القرضي إذ لو كانت المعاملة الربوية مباحة ولم يحرم إلا الربا القرضي لأمكن التحايل ولراحت الحيل الربوية الرائجة فعلاً. فبدل أن أقول أقرضك مائة كيلو قمحاً على أن تدفعها بعد سنة ١٥٠ كيلو أقول أبيعك مائة كيلو بـ ١٥٠ كيلو. ففي رأيي أن الحكمة من تحريم الربا المعاملي مع أنها ليست قرضاً حتى لا يُخرّج الربا بالأشكال المختلفة تحت عناوين الحيل.

وفي السنوات السابقة بحثنا كثيراً حول هذا الموضوع وأثبتنا على أساس المدارك الفقهية أن الحيل للربا غير شرعية[١]. حتى أن بعض الفقهاء الذين كانوا يجيزون الحيل صرحوا أخيراً بالعدول عن هذا الرأي وأبطلوا جميع حيل الربا.

وبين الفقهاء اختلاف في الربا المعاملي لكل مذهب من مذاهب السنة رأي ولمذهب الشيعة المعروف هو رأي واحد. والبحث المطروح بين الفقهاء هو ما إذا كان الربا المعاملي مثل الربا القرضي حرام في جميع الأشياء؛ فذهب البعض إلى تعميم الحرمة والبعض خصّصها والمعروف بين الشيعة الحرمة في المكيل

---

(١) في الفصل الآتي من هذا الكتاب بحث مفصل عن الحيل للربا.

والموزون ولا يجري حكم الربا المعاملي في غير ما يكال أو يوزن. طبعاً لا ريب أنه لا وجه للربا المعاملي في بعض الأشياء مثل الفرس حيث لا تكون قيمته تابعة للوزن والكمية والربا مرتبط بالكمية، فقد تكون قيمتها تساوي عشرة أحصنة. وكذا في الأشياء التي لا تكون قيمتها تابعة لكميتها فإنه لا مجال لحرمة الربا المعاملي فيها. وقد تنعكس النتيجة. فإذا قلنا مثلاً أن بيع الفرس بفرسين رباً فهذا معناه أن الذي دفع فرساً وأخذ اثنين قد أكل ربا والحال أنه قد يكون هذا الفرس الذي دفعه يساوي أكثر من الفرسين والذي أكل الربا هو الذي أخذ فرساً لا الفرسين.

لا خصوصية للمكيل والموزون:

وقال بعض أهل السنة أن الربا المعاملي حرام في كل شيء لكنه على ما تقدم كلام غير صحيح لكننا وإثر البحوث التي أجريناها تبين لنا أن لا خصوصية أيضاً للمكيل والموزون الخصوصية للمقدّر أي ما يقبل التقدير وتقصد كمّيته. وفي الواقع فإن ما جاء في فقه الشيعة وفقه السنة حول هذا الموضوع هي تفاسير مستندة إلى سلسلة روايات عن الرسول الأكرم (ص). فإذا نظر الإنسان إلى هذه الروايات المروية عن الرسول (ص) في الربا المعاملي ثم نظر في روايات الشيعة يرى أنها موضّحة لتلك ويسبب الإشتباه في رأيي عدم الإلتفات إلى الروايات النبوية الواردة في كتب أهل السنّة حتى توصلوا أن الربا المعاملي يختص حكمه بالمكيل والموزون دون المعدود.

وهذا يوجب قهراً هذه الشبهة وهي أنني لو بعت ألف تومان بـ مائة تومان فليس هذا ربا لأن الفقهاء خصصوا الربا في المكيل والموزون فلو بعت مائة كيلو قمحاً بمائة وعشرين كيلو قمحاً فهذه ربا لكن بيع التومان ليس فيه ربا. فيطرح هنا السؤال التالي أنه ما الفرق بين المكيل والموزون من جهة والمعدود من جهة أخرى مهما كانت حكمة وفلسفة حرمة الربا؟ نعم المعدود الذي لا تخضع قيمته للكمية مثل الفرس هو كذلك (أي لا تشمله الحرمة) لكن في المعدود ما تكون قيمته بلحاظ كميّته فما الفرق بين هذا النوع من المعدود وبين المكيل

والموزون. والنتيجة التي تستخلص حتى الآن أن العملة لها مالية فيصح أن تقع عوضاً في المعاملة وليست العملة مثل الكمبيالة التي هي سند فإن العملة في نفسها مال وليست سنداً ولذا لا يصح بيع وشراء سند الكمبيالة بخلاف العملة فيصح هذا أولاً.

وثانياً أن الربا المعاملي مختص بالمكيل والموزون دون غيرها فلا مانع من الربا المعاملي حتى في المعدود الذي تنشأ قيمته من الكمية والنتيجة أنه لا مانع من بيع وشراء العملة.

بيع الدين:

المسألة الأخرى هي: هل يجوز بيع الدين أم يجب دائماً أن يتعلق البيع بالعين؛ إذ تارة يتعلق البيع بعين كما لو بعت مسجّلة وأخرى بالدين كما لو كان لك في ذمة شخص مائة كيلو قمحاً فهذه المائة ليس لها وجود عيني وإنما لها وجود في ذمة الغير فأبيع هذه المائة إلى الغير. ولا مانع من بيع الإنسان دينه لكن لا يصح بيع الدين بالدين بل يجب بيع الدين بعين فلو بعتك القمح الذي لي في ذمة آخر بمال لك في ذمة شخص رابع فهذا بيع الدين بالدين والفقه منع منه. وعجالة فإن بحثنا حول الكمبيالة في باب معاملة الدين بالعين وهذا لا إشكال فيه.

والنتيجة أنه في الكمبيالات ـ وخصوصاً الواقعية ـ حيث يكون الدائن له ألف تومان إلى ستة أشهر بموجب الكمبيالة فهذه الألف دين ـ والعملة ليست ذهباً ولا فضة إذ لو كانت كذلك لكان فيها إشكالاً لأنهما موزونان ـ وبالإلتفات إلى مجموع ما تقدم: ١ ـ العملة لها مالية. ٢ ـ لا مانع من بيع الدين. ٣ ـ لا مانع من الربا في بيع المعدود ـ فللدائن أن يبيع الألف تومان إلى ثالث كالبنك بـ ٩٠٠ تومان ولا إشكال.

وبهذا يكون العمل الذي يقوم به البنك يبدله إلى الصورة المذكورة فيصير العمل شرعياً. نعم هنا مشكلة عملية هي أن البنك غير مستعد لأن يضع نفسه في معرض الضرر ويريد توجيه جميع الأضرار المحتملة إلى الطرف الآخر ـ ولذا

كان البنك بنكاً ـ وهذا ناشىء ـ وكما ذكر المهندس بازركان ـ من الطريقة الظالمة التي يعتمدها البنك فهو غير مستعد لأن يقول أشتري الدين فإن هذا له مشاكله إذ قد يُفلس المديون والبنك يرى لنفسه الحق بالرجوع إلى المديون وإلى صاحب الكمبيالة وهذا لا يتم بالبيع والشراء. ومن جهة أخرى إذا بعت ديني الذي لي في ذمة شخص إلى ثالث ثم انكسر المديون فالضرر يترتب على المشتري لا على البائع والبنك لا يقبل هذا بل يرى لنفسه الحق إذا لم يدفع المديون أو أفلس أن يراجع البائع.

التعهد للبنك:

ولأجل هذا الإشكال بحثوا عن حلّ ينفع البنك حتى يكون العمل شرعياً وهو: أن يضمن هذا الشخص الذي يبيع دينه أو حوالته إلى البنك، للبنك أنه لو لم يدفع المديون يدفع المال الشخص. ومع ذلك هنا إشكال، فعندما بحثنا في التأمين قلنا أن الضمان عند أهل السنة هو ضم ذمّة إلى ذمّة فيكون المديون الأول والضامن متعهّدين أمام الدائن. لكن في فقه الشيعة الذي يتحمل المسؤولية أمام الدائن هو الضامن والذمة تنتقل إلى الضامن وليس نفع الدائن أن يكون هناك طرفان. وعليه فإذا ضمن بائع الكمبيالة للبنك إن لم يدفع المديون فهذا ضمان غير ملائم مع الضمان المصطلح إلا أن نقول أن هذا نحو تعهد آخر وليس ضماناً وهذا كلام قيل أيضاً لتصحيح عمل البنك. فهذا تعهد ابتدائي أنني أدفع المال إن لم يدفع الشخص «المؤمنون عند شروطهم» وليس ضماناً لازمه انتقال الذمة إلى آخر ولا ضمّ ذمة إلى ذمة بل هو تعهد مستقل.

وبهذه الطريقة حلّوا مسألة الكمبيالات الحقيقية.

١ ـ لا إشكال في بيع الدين.

٢ ـ العملة لها مالية وليست كمبيالة مثلما قال البعض أنها سند تقدمه الدولة والمالية للدعم من الذهب وأن من يدفع عملة ألف تومان فهو في الواقع يدفع سنداً يعادل ذهباً قيمته ألف تومان فلا مالية للعملة وهذا إن قبلنا به بقيت

المشكلة لكن في هذا الحل فرض أن العملة لها مالية.

٣ ـ حرمة الربا المعاملي خاصة بالمكيل والموزون ولا حرمة في المعدود.

٤ ـ المال الذي يدفعه للبنك ليس قرضاً بل شراء دين بالإضافة إلى تعهد البائع وبهذا يكون عمل البنك صحيحاً مع تغيير في الشكل.

الكمبيالة الصورية:

وهذه لا تحلّ بهذه الطريقة لأن الحل المذكور بُني على بيع الدين وفي الكمبيالة الصورية لم يكن من أمضى الكمبيالة مديوناً واقعاً ولا دين حتى تجري عليه المعاملة فاقترحوا في هذه المسألة طرقاً كي تصح فقالوا أنه في الكمبيالة الصورية لا مديون حقيقة بل هو مديون صورةً للدائن الصوَري بائع الكمبيالة ويريد المعاملة بها مع البنك. هنا يوكّل المديون الصوَري الدائن الشكلي كي يقترض من البنك نيابة عنه فيكون وكيلاً في الإقتراض من البنك ثم بعد أن يقترض الوكيل من البنك ينقل المال إليه فيكون المديون الشكلي عند إمضائه الكمبيالة قد أعطى وكالتين. فيوكله بأن يذهب ويشتري له من البنك ٩٩٠٠ توماناً بـ ١٠,٠٠٠ توماناً لمدة ستة أشهر فيذهب من أخذ الكمبيالة ويأخذ المال من البنك وكالة عن دافع الكمبيالة والمفروض أنه لا إشكال في بيع وشراء العملة وبعد الشراء يكون مالك الـ ٩٩٠٠ توماناً هو دافع الكمبيالة الشكلي والوكالة الثانية هي أنه يعطيه حق أن يقترض هذا المال لنفسه فيقترضه وعلى هذا يكون المديون الشكلي مديوناً للبنك بـ ١٠,٠٠٠ تومان بمقتضى المعاملة والدائن الشكلي مديوناً للمديون الشكلي بمقتضى الإقتراض بـ ٩٩٠٠ توماناً فتبقى هناك مائة تومان والمديون الشكلي غير مستعد لدفع حوالة له كي يقبض دينه لأن هناك مائة تومان باقية فاقترحوا هنا أنه عندما يحين الموعد يدفع الدائن الشكلي ٩٩٠٠ توماناً إلى البنك حوالة من دائنه مثل أي شخص يحيله الدائن بالدين إلى من له عليه دين فيدفع مائة تومان إلى البنك بقصد الهبة لمن عليه دين للبنك. وبهذا أرادوا حل المسألة.

وهذا الحل كما نرى مبنيٌ على اختصاص حرمة المعاملة الربوية بالمكيل والموزون فلو أشكل أحد على ذلك وأجرى الحرمة في المعدود بما فيه العملة أو لم يقبل بأن العملة ذات مالية ـ وهو الأساس الآخر الذي بُني عليه هذا الحلّ ـ فلن تحلّ قضية الكمبيالة الشكلية.

وهذا المطلب هو في رأينا غير صحيح شرعاً فضلاً عن أنه يغيّر حقيقة الأمر. ومن جهة أخرى وكما ذكر المهندس بازركان وذكره في كتاباته أن هناك حاجة لو منع من بيع وشراء الكمبيالات لبقي السوق راكداً. فهل هناك طريق آخر للحل؟ وحيث لم أتمكن من قراءة كتاباته بشكل واضح فسيوضح من جديد مراده.

القرض الإنتاجي:

أما بالنسبة لهذا النوع الرابع من القروض فلم يتعرضوا في الرسائل لحل هذه المسألة لكن من المعلوم أنه لو صح الحلّ في الكمبيالة فهو صحيح هنا فإذا لم نجد إشكالاً في بيع وشراء العملة فهنا لا إشكال بطريق أولي لأنه إن أراد شخص أن يقترض من البنك من أجل مشروع صناعي أو زراعي يقول بدل الإقتراض أشتري مليون تومان بـ مليون ومائتي تومان إلى سنتين من حيث الحل الشكلي لا إشكال فقهياً لكن واقع الأمر أنه ظلم. وحتى لا يكون هناك ظلم اقترح[1] أن يكون البنك شريكاً في الضرر المحتمل فيكون شريكاً في السهام وشريكاً مضارباً وإنما لا يفعل البنك ذلك ليبقى مأموناً من الضرر. ولماذا يجب ذلك. «من له الغنم عليه العزم» فكيف يكون له الغنم ولا يتحمل أي شيء من الغرم والضرر. فلا إلزام بأن نعتبر البنك ذا منافع مضمونة. وهنا طرق أخرى للحلول يستحسن لكم ـ المهندس ـ توضيحها[2].

---

(١) هنا قام المهندس ببعض التوضيحات بشكل مختصر...

(٢) الظاهر أن المقترح هو المهندس بازركان وقد يكون مراده الفقهاء. (المترجم).

حوار ونقاش

سؤال: كيف اختلف الثمن في النسيئة شرعاً عن الثمن نقداً؟ وهل يجوز شرعاً أن تبيع الشيء بعشرة توامين نقداً مثلاً وبمجرد أنها صارت نسيئة نقول ١٢ توماناً.

الجواب: نعم لكن ليس من باب أنك تأخذ فائدة على مالك بل من باب أن المالك يستطيع أن يبيع ما يملكه بالرخص والغلاء وأنت لك الحق في بيع ما عندك من الأغراض وهذا لا ربط له بالربا وعادة يباع الشيء نسيئة أغلى لكن القيمة الزائدة لا تحسب مقابل المدة.

فهنا مطلبان: أحدهما سلطة المالك والآخر تعيين السعر. فإذا باع شخص غرضاً بمائة وعشرين توماناً وهو يباع نقداً بمائة ونسيئة إلى ستة أشهر بمائة وعشرين. فهل فيه إشكال أم لا؟

س: هذا غلاء؟.

الأستاذ: تارة نقول لا يحق للبائع أن يبيع بالأغلى. وأخرى نقول أن له هذا الحق ومع ذلك للحاكم أن يعين السعر وهذه مسألة أخرى هي بمسألة تعيين السعر وقد جاءت في نهج البلاغة لكن هذا غير أن لا يكون للمالك في ابتداء الأمر الحق بأن يبيع كما يشاء وإذا باع بالأغلى يكون حراماً وأكلاً للمال بالباطل. فإن هذا المقدار من سلطة المالك لم تسلب. ويمكن في النسيئة أن تزاد القيمة وهذا أمر يرجع إلى سلطة المالك والغلاء عادة في النسيئة. لكن لو أراد أحد إضافة ذلك المبلغ مقابل القرض ففيه إشكال كأن يقول أبيعك هذا نقداً

بألف تومان لكن أؤجل الثمن ستة أشهر فأقبضه ١٢٠٠ توماناً ـ وأنت تريد أن تقول أن هذه هي روح معاملة النسيئة وأنها ربا ـ وبعبارة أخرى النسيئة تصير رباً في بعض الحالات مثل الصورة التي ذكرناها. فيصير الألف تومان قرضاً وآخذ على هذا الأساس ١٢٠٠ توماناً.

سؤال: ما هو الفرق بين العملة والسند؟

الجواب: يقولون العملة لها مالية لكن السند أو الوصل أو الكمبيالة لا مالية لها لأن السند مجرد مدرك لشيء آخر والمالية ليست لنفس السند. لكن العملة لها مالية والنتيجة هي أن السند لو تلف لم يتلف ماله لكن لو تلفت العملة في يده فقد تلف ماله. فلو أخذت كمبيالة من شخص وتلفت فالواقع لا يتغير لكنني لو أخذت منه عملة وتلفت فالتالف هو مالي ولذا لا يمكن القول أنّ السند له مالية.

سؤال: ما حكم ما إذا باع شخص غرضاً بألف تومان نقداً وإلى شهر بـ ١١٠٠ تومان وإلى شهرين. . . ؟

هذا فيه إشكال من جهة أخرى وهو عدم التعيين فإنه يجب في البيع تعيين أنه نقداً أو نسيئة فإن كان نسيئة يجب تحديد المدة والقيمة أما إذا قلت أبيعك هذا إن نقداً فبكذا وإلى شهر بكذا. . وإلى شهرين بكذا فهذه معاملة باطلة قطعاً وليس سبب البطلان هو الربا بل العزر وعدم الضبط.

سؤال: هل يمكن القول أن ماهية الربا استغلال؟

الربا والاستغلال مسألتان فقد يكون هناك استغلال ولا ربا مثل السخرة. نعم الربا ينتج نتيجة الاستغلال كما أن القرآن يقول الربا ظلم أي تجاوز على حق الغير والمرابي ليس محقاً بأخذ ما يأخذ لكن ليس كل ظلم رباً.

سؤال: لدي تعليق حول استدلالهم في مسألة المكيل والموزون مما كان له دور في استنتاج وضع العملة. إذا اعتُمد في الفصل بين المكيل والموزون من جهة والمعدود من جهة أخرى على أن المكيل والموزون سلعة من لون واحد

وأن المحدّد لمقداره هو الكيل أو الوزن فقط وأفراده من حيث المشخصات والمرغوبية والكيفية من لون واحد بخلاف المعدود. والحال أن هذا الإستدلال غير صحيح لأن تلك الأشياء المكيلة والموزونة قد نجد فيها ما هو قيمته ضعف قيمة قيمة شيء آخر من جنسه حسب المرغوبية فيه. وهناك من المعدود ما قد يصير موزوناً ومكيلاً فقد مضت مدة من الزمان كان يباع فيها البيض أو البرتقال مثلاً بالحبّة أما الآن فيباعان بالكيلو فالمعدود إذن قد يتبدل إلى موزون. إضافة إلى أن من المعدودات ما يصنع بشكل متساوي متشابه هذه الأيام مثل الـ «كوكا كولا» وكل الأشياء التي تصنع في المصانع وعليه فليس للاستدلال بالمكيل والموزون أي أساس علمي ولا يصح جعلهما الملاك.

كما أن العملة أمرها واضح في رأيي فإن قيمة العملة إعتبارية كما يوضح ذلك تاريخ تأسيس البنك وإيجاد العملة. فقبل تأسيس البنك كان الصراف معتبراً فكان يدفع وصلاً إلى صاحب المال الذي يضعه أمانة عند الصرّاف فإن كان لي مائة تومان مثلاً عنده وأردت شراء شيء فبدل أن آخذ منه المائة أقدم الوصل الذي أعطانيه الصرّاف إلى البائع وآخذ الشيء لأن الصراف معروف للبائع ويقبل به. وعندما ظهرت البنوك أخذت مكان الصرّاف واتخذ العمل شكلاً قانونياً وأمراً مرتبطاً بالدولة فصارت الوصولات عملات. فالعملة هي ممثلة لقيمة سواء كانت ذهباً أو فضة أو أي شيء آخر وكيفما كان فليست القيمة للعملة نفسها بل هي سند تماماً وذلك الفرق الذي أبداه حضرة الشيخ مطهري من أنه إذا مزقت الحوالة لا يزول اعتبارها لكن أن تلفت العملة بإحراق ونحوه فقد تلفت قيمها فهذا غير صحيح بل حتى العملة لو تلفت وعلمت الدولة بذلك فإن كان هناك إجازات خاصة فله الحق بأن يُدفع له مال عوض العملة لكن الدولة لا تفعل ذلك لأنه يوجب اختلال المجتمع. وعليه فليست العملة هي العوض في المعاملة أبداً.

الجواب: ما ذكرتموه حول المكيل والموزون هو ما أشرنا إليه إجمالاً. والفقهاء لا يفكرون على أساس فلسفي بل هذا ما استنبطوه من متون الأخبار والأحاديث وأن الربا المعاملي حرام في المكيل والموزون ولا حرمة في

غيرهما. حتى أن الفقهاء يتعمدون عدم التفكير بهذه الأمور فلسفياً فإن تساءل أحدهم عن الفرق قيل له لا يهم هكذا قالت النصوص ونحن أتباع النص. ونحن قلنا أننا نستنبط أنهم هناك شيء من المسامحة في الإستنباط من تلك النصوص.

لكن المقصود من المكيل والموزون في النصوص الشيء الذي يمكن على الأقل إعطاء كلّية ولو في صنف منه. وما ذكرتموه من أنه يمكن أن يكون الجنس الواحد نوعين مثلاً كنوعين من القمح فهو ملتفت إليه لكن على الأقل الأمر جارٍ في صنف منه ويمكن إعطاء كلية له فيقال مثلاً قمح خراسان وهذا المقدار يكفي كي يكون الحساب على أساس الكمية.

وبالنسبة للمعدود نرى أن الروايات التي أتوا بها على مسألة المعدود فليس المقصود منها المعدود الذي هو من المكيل والموزون والذي يقبل التقدير بالكمية وأحياناً يمكن تبديله إلى مكيل وموزون مثل البيض. بل المقصود من المعدود ما هو مثل الفرس والجمل التي لا يمكن تعيينها بالكمية ولا تصدق فيها الزيادة.

أما مسألة العملة فنحن لم نقل أنه يجب أن تكون المالية لذات العملة بل قلنا لو فرضنا ذلك. وهذا أمر إقتصادي وليس أمراً يعطي فيه الفقيه رأياً بل هو موضوع من الموضوعات. فإن ثبت من الخارج أن العملة لها حكم السند فالفقهاء يغيّرون رأيهم. مثلاً في مسألة الطوابع البريدية علّقت في حاشية رسالة السيد المبلاني أن مسألة الطابع في رأيي غير صحيحة فلا يصح دعوى أنه ذو مالية بنفسه فطابع الريالين له مالية الريالين. بل هو وصل من قبل الدولة فإنها إذا أرادت إيصال رسالتنا تأخذ ريالين وعندما أضع الطابع يكون هذا وصلاً بما لي لا أنه ذو مالية. ولا يبعد أيضاً في العملة أن يصح ما ذكرتموه. وهم يقولون أن الفرق بين العملة والسند أنني لو كان لي في ذمتك ألف تومان وبيدي سند ـ فإذا تلف السند فلا يزول ما في ذمتك ـ بيننا وبين الله ـ ويبقى لي في ذمتك ألف تومان. لكن إن دفعت لي عملة بدل السند فبمجرد أنك دفعت المال برئت ذمتك فإذا تلفت العملة بعد أن قبضتها فإن ذمتك بريئة وسواء أرادت الدولة أن تدفع أم

لم ترد فمالي قد ضاع. فليس لك أن تقول أنني لا زلت أطالب المديون بألف تومان.

ذلك لأن السند هو صادر من قبلي أما العملة فهو من إصدار الدولة وتستطيع الدولة أن تفعل ذلك..

عندما يكون لي في ذمتك ألف تومان فهذا معناه أن لي ألف تومان من آلاف التوامين الموجودة في البنك لكنه في عهدتك أنت فعليك دفعه فإن كان الأمر كذلك فبدفعك العملة لي تكون في الواقع قد أقبضتني وصله فإذا تلف الوصل لا يجب أن يضيع مالي.

الجلسة الثالثة:

بسم الله الرحمن الرحيم

أردنا في هذه الجلسة أن نستخلص النتيجة. وكانت مجموعة البحوث التي طرحت في هذه الجلسات تدور على عدة موضوعات طرحت من خلال عدد من الأشخاص وقد اهتم البعض ببعض المسائل أكثر من البعض الآخر. وكانت مسألة ضرورة البنوك إحدى المسائل وقد فصّل فيها المهندس بازركان وحاول إثبات ضرورتها، كما أن المهندس طاهري تحدث يوماً في هذا المجمع[1] بشكل مختصر إلا أنه في تجمع الإسلامي للمهندسين فصّل في الحديث وكتب كتيباً سلّموني إياه من اليوم الأول لكن الواقع أنه لم تسنح لي فرصة مطالعته حتى الأسبوع الماضي وتمكنت من مطالعته بدقّة. وفي رأيي أنه قد أتعب نفسه وكان كتيّبه كتيباً جديراً بالإهتمام وإن كانت لي عليه انتقادات كثيرة. والإنتقاد شيء غير مسألة كون المطلب في نفسه متيناً أم جديراً بالإهتمام أم لا. وكتيبه جدير بالإهتمام وقد سعى فيه.

ومع أنه يوجه طرف سهمه نحو البنك إلا أنه يؤيد مسألة ضرورة البنوك فهو من هذه الجهة يشارك المهندس بازركان أي أن تأييده لضرورة خاصة ولم ينفِ الأمر بشكل كلي. والمهندس بازركان فصّل أكثر من غيره في مسألة ضرورة البنوك وخصوصاً في المسألة الأصلية للبنوك، إذ تارة يبحث الشخص حول البنك من حيث حوالة المال ونحو ذلك وهذا مشروع لكن المسألة الأصلية للبنوك ليست هي هذه ولم يكن البنك بنكاً لأجل ذلك بل المسألة الأصلية حسب

---

(١) التجمع الإسلامي للأطباء.

ما يحصل من مجموعة أمور هي ضرورة قد تكون وليدة العصر الجديد وقد لا تكون بل كانت أيضاً في العصور القديمة لكن لم تحلّ. وعلى كل حال فمثل هذا الشيء موجود في المجتمع اليوم.

البنك رابط:

المسألة العمدة للبنك بحيث لو لم يكن لبقي مكانها خالياً ثم يجب النظر كيف يمكن تعبئة هذا الفراغ. وهذه المسألة هي أن البنك واسطة بين تجميع الأموال من جهة وأعمال الطاقات البشرية من جهة أخرى. يجب أن تعطى هذه المسألة حقها. فحتى لو كان البنك يقوم بسلسلة أعمال ظالمة ـ ويقوم ـ لا يجب إنكار هذه المسألة وهي أن البنك صار سبباً لأن تقوم جماعة من الناس ومنهم أصحاب الأسهم في البنك وكثير منهم من ذوي الأموال الراكدة بحيث لو أرادوا تشغيلها لعملت في دائرة ضيقة أو أنهم ليسوا من أهل هذا العمل، بتشغيل مالها في مشاريع مهمة. فمن جهة كانت هناك أموال معطلة ومن جهة أخرى هناك طاقات إنسانية على استعداد للقيام بمجموعة أعمال إذا توفرت رؤوس الأموال. فالبنك هنا لعب دور الرابط فجمع المال من الناس وشجعهم على ذلك من خلال الفائدة التي يطرحها لهم فيجمع البنك رأس ماله بالإضافة إلى الأموال الصغيرة التي جمعها ويجعلها في اختيار العاملين وطبعاً مع فائدة ينالها أكثر من الفائدة التي يعطيها لأصحاب المال وبهذه الطريقة يؤمّن أرباحه. نعم هذا العمل يقوم به البنك بطريقة ظالمة. ولكن النتيجة أن هناك أعمالاً إقتصادية تنفّذ. فإن لم يكن هناك بنك فهل تتوقف الأعمال الإقتصادية عند حدٍّ أم لا؟ هذه هي المسألة الأصلية للبنك.

وعليه فمن المسائل المطروحة هي ضرورة البنوك وأيضاً من جهة علاقتها بالربا. والأمور الأخرى للبنك لا تشكل أموراً أساسية للبنك كما ذكر المهندس بازركان حتى يقول قائل ليكن البنك وليقتصر في عمله على تلك الأمور. لم يكن ليتشكل البنك لأجل ذلك وإنما كان لأجل تلك المسألة وبواسطتها ينال ربحه. فمثل هذه الضرورة ثابتة وعلينا أن نرى هل يمكن تحقيق هذه الضرورة دون أن

تكون هناك عملية ربوية على خلاف الحالة الفعلية أم لا؟

فلسفة حرمة الربا:

لماذا كان الربا حرام؟ مسألة لم تتحد فيها الآراء. والذي فهمته من المهندس بازركان أن المنع من الربا يرتكز أكثر ما يرتكز على طريقة البنوك الظالمة أما مسألة أن يضع الإنسان مالاً في يد آخر ولو قرضاً ويريد أخذ فائدة عليه فهذا العمل في حد ذاته قل أو كثر ظلم فهذا ما لم أستفده من كلامه. فلو لم يقبل بالربا فلم يقبل من باب التعبد الشرعي أما أن هذا العمل في نفسه - لا بطريقته الظالمة التي تعتمدها البنوك بل بطريقتها السهلة - هل هو غير طبيعي أم لا فهذا لم يُبحث عنه. فإذا دفع شخص مالاً من باب الإقراض وأخذ عليه فائدة قليلة جداً فهل هذا العمل في حد ذاته مع قطع النظر عن المنع الشرعي عمل غير مشروع وغير طبيعي وظالم أم أنه لا منع فيه؟

والدكتور[1] ... اعتمد في توضيحاته على كلمة «استغلال» وأن الربا استغلال. وهذا أن قبلنا به فهو ممنوع قل الاستغلال أم كثر. فلا فرق حينئذٍ فأي فائدة غير جائزة إلا أنه لم يوضح الكثير هذا الأمر ولم كان الربا استغلالاً.

النظرية الأولى: المال لا ينتج فائدة:

والسيد بهشتي ركز على أن المال من حيث هو مال لا يمكن أن يكون له ربح، وأن الربح والقيمة مختصان بالعمل. وحيث أن الربا فائدة المال فهو غير طبيعي وصار في صدد توجيه الأمور التي يبدو في الإسلام أنها من موارد كون المال يولّد فائدة ومنفعة، فبدأ أولاً بالبيع فإن فيه ربحاً.

وكان كلام المهندس بازركان أن الإسلام لا يمنع من الفائدة والربح فالقرآن يقول: ﴿ **وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾ فأجاز الربح بتلك الطريقة دون هذه. إلا أنه لم يوضّح أكثر من ذلك. لكن الدكتور بهشتي قال «الفائدة للعمل وفقط وحقيقة البيع أنه نوع عمل عبارة عن التصدّي للتوزيع فإن المنتج لا

---

(١) هكذا في المتن.

يستطيع دائماً أن يكون هو الموزّع فكان لا بد من وجود أشخاص يشكّلون الواسطة بين المنتج والمستهلك وهؤلاء هم الموزّعون فالبيع الذي جوّزه الإسلام نوع عمل مفيد إقتصادياً لكن الربا ليس عملاً بل فائدة على المال والمال لا يمكن أن يكون منتجاً للفائدة».

كما أراد توجيه الإجارة ـ دون أن يكون له شرح وافٍ ـ على أساس استهلاك المال أيضاً. فقال: إن أخذ صاحب الملك للأجرة ليس من جهة أن البيت من حيث هو بيت ومن حيث هو مال له فائدة بل من حيث أن البيت عمل متجسّم فتارة يقوم الإنسان بنقل العمل من مكان إلى آخر وهذا هو البيع وأخرى ينقله بالتدريج وحيث أن هذا العمل يُستهلك بالتدريج فهذا النقل التدريجي هو المسمّى بالإجارة فعندما أؤجرك بيتي والذي عمره مثلاً خمسون سنة ففي الواقع تقسّم قيمة البيت التي هي مثلاً مائة ألف تومان على الخمسين سنة فيكون لكل سنة ألفان وعندما أؤجّرك البيت إلى سنة فقد بعتك حصة من خمسين فالإجارة نوع بيع لمحصول عمل إلى آخر».

وبهذه الطريقة أراد توجيه المضاربة ففلسفة حرمة الربا في رأيه أن المال لا فائدة له ولا ربح له على الإطلاق.

النظرية الثانية: الربا قرض والقرض لا يمكن أن يكون له ربح:

وقد تحدثنا في اليوم الأول حول هذا الموضوع ولم يكن رأينا مبنياً على أن المال من حيث هو مال لا ينتج ربحاً وفي رأينا أن ذلك كلام غير صحيح كما أن تلك التوجيهات غير صحيحة فلا الإجارة مبنية على أساس استهلاك المال ولا المضاربة يمكن تفسيرها بهذا النحو. وقد بيّنا حرمة الربا على أساس أن ماهية الربا قرض والقرض من حيث هو قرض لا يولّد ربحاً. ونحن نعتقد أن المال يمكن أن ينتج ربحاً لكن إذا كان في حال سيلان مهما كانت دائرته إقتصادية أم غيرها أي يمكن أن يكون للوجود العيني للمال ربح والقاعدة الطبيعية هي أن الوجود العيني عندما يكون في حالة جريان وذا ربح فهو ملك صاحب المال. والمال لم يخرج عن ملك صاحبه في المضاربة بل هو على ملك صاحب حالة

العمل به فإن كان له ربح فهو شريك فيه وإن تضرر فالضرر عليه ولا يتأثر العامل به لكن طبيعة القرض هي تمليك المال للمقترض بالضمان ومن هذه اللحظة يصير الوجود العيني له ملكاً للمديون لا للدائن ولذا لو ورد عليه ضرر لا يتأثر به الدائن بل المقترض وإذا قال للمقرض قد تلف مالك فسيقول له ليس مالي الذي تلف ولي في ذمتك المقدار المذكور. ولذا لا يكون ضمانة في عهدة الدائن وكذا لو كان له ربح فهو للمديون لا الدائن فإنه إذا خرج المال من ملكية الدائن ودخل في ملكية المديون فالربح له. فطبيعة القرض أنه عقيم وأن يكون قرضاً حسناً أي إما أن لا يقرض الإنسان ماله أو أن يقرضه بالقرض الحسن. أما أن أقرض مالي وأن آخذ عليه فائدة وهو ـ في وجوده العيني ـ ليس مالي فهذا ظلم من الجهة الحقوقية. هذا وجه في فلسفة حرمة الربا قد ذكرناه.

النظرية الثالثة: حيث أن قيمة المال إعتبارية لا يمكن أن يكون له ربح:

وللمهندس طاهري رأي ثالث وقد ذكره غيره أيضاً. وقد استند في أن الربا لا يمكن أن يكون ربحاً طبيعياً على ماهية المال لا ماهية رأس المال. والسيد بهشتي كان يستند على ماهية رأس المال سواء كان سلعة أم مالاً. فالمهندس طاهري يعتبر أن المال لا يمكن أن يكون له ربح لا السلعة لأن قيمة المال ليست واقعية وليست قيمة تبادلية والمقصود من القيمة الواقعية ما هو ضروري في حياة الإنسان لكنه لا يقبل الملكية والمعاوضة مثل الهواء والنور والمقصود من القيمة التبادلية الأشياء المفيدة للإنسان والتي تقبل الملكية والمعاوضة وتعمل فيها يد الإنسان مثل السلع التي تصنع. والمال لا هو ذو قيمة واقعية ولا قيمة تبادلية بل هو أمر إعتباري، قيمته إعتبارية من أجل تسهيل عملية التبادل. وأقدم كلام بهذا المعنى ورد عن الغزالي وقد نقله العلامة في تفسير الميزان فالبشر بحاجة إلى مبادلة سلعهم الزائدة عن حاجتهم بالسلع التي يمتلكها الآخرون فيبادل القمح بالقماش. هو محتاج إلى ذلك لأنه يحتاج إلى قمح وقماش ولكن لو أراد منتج القمح أن يعثر دائماً على منتج الأقمشة وبالعكس فستواجههم مشكلات وتطور المجتمع حتى عثروا على وسيلة كي تسهّل عملية التبادل وذلك هو النقد. والمهندس طاهري يقول أن النقد من حيث هو نقد ليس رأسمالاً بل هو أمر

إعتباري والإعتباري لا ربح له. وسنقرأ عبارته إن كانت هناك حاجة.

النظرية الصحيحة:

كانت هذه أوجه في فلسفة تحريم الربا ولم أتمكن من قبول أي فلسفة غير التي ذكرتها وعندما أريد محاكمة هذه النظريات المختلفة فالحكم لصالحي.

موارد النقض:

١) الإجارة:

والنقوض مسألة مهمّة وهي أنه إذا حرم الربا فلمَ لم يحرم ما شابه الربا؟ ومن موارد النقض الإجارة فإن الذين أجازوا الربا ادعوا أن الربا إجارة للمال فإما أن تكون الإجارة جائزة أو غير جائزة فإن لم تكن جائزة وجب ذلك في كل إجارة وإن جازت فلا فرق بين إجارة بيت وإجارة المال؟ ويختلف الجواب عن هذا الإشكال باختلاف الآراء التي ذكرت في وجه تحريم الربا فإن أخذنا بنظرية المهندس طاهري فهو يقول أن النقد لا منفعة له من حيث هو نقد إذ ليس هو رأس مال ولا ذا قيمة لكن الإجارة تقع على شيء ذي قيمة واقعية وقيمة المال إعتبارية لكن البيت مثلاً له قيمة واقعية. وهو يرد رأي السيد بهشتي الذي جعل الإجارة مبنية على الإستهلاك وأن الأمر ليس كذلك كما هو الملحوظ عملياً أيضاً فهناك أشياء كثيرة تؤجّر وليس فقط لا تستهلك بل تكون مفيدة لها فالحصان مثلاً الذي بقي مدة بلا عمل إذا أجِّر عدة ساعات فإن حركة الحصان هذه المدة مفيدة له. فلا ضرورة إذن لفرض أن الأجرة في الإجارة هي باعتبار استهلاك العين وأن يكون هناك ضرر على العين، إضافة إلى أننا نعلم أن الأجرة لا تقسّم على أساس زمان الإستهلاك العام ثم احتساب الزمان المستفاد فيه من العين، لا في الشرع ولا في العرف بل الأجرة مبنية على أساس آخر وملاحظة منافع الشيء.

وإذا قلنا بفلسفة الإستغلال في الربا فلن تُحل الإجارة لأن فلسفة الإستغلال تبتني على أن القيمة هي للعمل فقط وعلى هذا يجب تفسير الإجارة على الأساس الذي ذكره السيد بهشتي لكن نحن وجّهنا الإجارة بنحو آخر وقلنا أنه لا مانع لأن

يكون للمال فائدة فإن المال يعمل في كثير من الموارد مثل الإنسان أو على الأقل هو وسيلة عمل للإنسان. فالإنسان يمكنه أن يعمل بدون رأس مال لكن عمله يكثر بمساعدته ومثاله البسيط أن الإنسان عندما يزرع بدون جاروف يختلف محصوله عما لو زرعه معه ولا يتساويان بل إن العمل الذي يقوم به بمساعدة الجاروف يساوي عمله نفسه والعمل الذي وقع على الجاروف وهو عبارة عن قطع الخشب من الشجرة ثم يصنعه الحداد خلال ساعة. مثلاً ـ أم لا، بل كانت تلك الأداة هي أيضاً شيء موجود في الطبيعة فالأمر لا يختلف ـ وعليه فالإنسان يملك عمله وعمل عمله أيضاً.

ومما ذكرناه في فلسفة تحريم الربا يظهر الفرق بين الإجارة والربا ففي الإجارة يملك المؤجّر الوجود العيني للبيت وحيث كان للوجود العيني له منافع فالمنافع هي له أيضاً لكن في الربا لا يملك الدائن الوجود العيني للمال ولذا لا يملك فائدته.

كان هذا مورداً من موارد النقض وهو ليس مهماً هذه الأهمية.

٢) النسيئة:

وهي مورد مهم من موارد النقض. وعندما كنّا في الأيام السالفة نتباحث مع الطلاب كان أكثر اعتمادهم في النقض على مسألة النسيئة وأنه ما الفرق بينها وبين الربا ولماذا حرم الربا ولم تحرم معاملة النسيئة؟ وهذا إشكال مهم لأنه لا فرق واقعاً وعملياً بين أن يقرض شخص ماله إلى مدة ويأخذ عليه فائدة وبين أن يبيع سلعة لنسيئة إلى أجل معين ويأخذ على ذلك مالاً. وعندما أبيع سلعة تساوي ألف تومان بألف ومائتين مع تأجيلها ستة أشهر فكأنني أقول له أبيعك هذا بألف تومان وآخذ مائتين مقابل التأخير ستة أشهر. فواقع النسيئة إذن هو واقع الربا.

والمهندس بازركان يعتقد حسب الظاهر أنه لا حل لهذا الإشكال وأقر بعدم الفرق بينهما ولذا أراد تجويز نوع من الربا في بعض الموارد وأنه ليس ظلماً بدليل أن الإسلام أجاز النسيئة وهذا مثله. وإذا لم يكن ظلماً انتفى الموضوع .

يكون هذا النوع من الربا من أفراد النسيئة.

والمهندس طاهري والسيد بهشتي أرادا حلّ الإشكال في مسألة النسيئة ولم ألتفت بدقة إلى ما أراده المهندس طاهري إذ لم يذكر أكثر من أسطر معدودة سأقرأها من كتاباته لنرى هل يمكن توجيهه أم لا؟. وكلامه يقرب من كلام السيد بهشتي. قال:

الربا في اللغة تعني الزيادة والربا المحرّم في الإسلام على ضوء التعريف أخذ الإضافة في مبادلة المثلين[1] وقد يكون هذا من مبادلة المال بالمال أو مبادلة سلعة بسلعة من جنسها مع زيادة خلافاً للبيع حيث تكون فيه المبادلة بين جنسين مختلفين وقد لوحظ في المبادلة منافع الطرفين. قد يكون أحد العوضين في البيع مالاً وقد يكون العوضان سلعتين.

وقال في هامش قوله «مبادلة سلعة بسلعة...»: «ومن هذا التعريف يظهر بوضوح أن البيع والشراء نسيئة والأقساط التي يدفعها المشتري أكثر من الثمن نقداً ليس ربا خلافاً لما يتصوره الكثيرون لأن الربا مبادلة بين مثلين وفي البيع نسيئة المبادلة هي بين مال وسلعة يسلّم البائع السلعة إلى المشتري دون أن يقبض القيمة كلها[2] وبالطبع فإن له ـ مقابل هذا الإمتياز ـ شيئاً بإزاء أجرة القسم من السلعة الذي لم يقبض ثمنه بنحو يتفق الطرفان عليه. ولو فرض أن الزيادة عبارة عن نسبة مئوية من قيمة السلعة بحيث تشبه سعر الفائدة نقول في توجيه هذه المسألة أن السلعة بيعت دفعة واحدة وهي في يد المشتري يستعملها دفعة أو بالتدريج وبيعها يستلزم إنتاج غيرها والحال أن المال المحدّد في يد المرابي له دائماً حالة ربوية».

وهو قد فرض فرضاً خاصاً وهو ما لو باع شخص سلعة وقبض نصف ثمنها مثلاً. ففي هذه الحال لم يدفع المشتري تمام الثمن فهو يملك في الواقع نصف

---

(١) طبعاً هذا التعريف خاص بالربا المعاملي أما القرضي فليس من معاملة. (الأستاذ الشهيد).

(٢) قد لا يكون قبض شيئاً. (الأستاذ الشهيد).

السلعة وإن كان في الشكل مالكاً للسلعة كلها وتتم المعاملة عندما يدفع النصف الآخر فالزيادة التي يأخذها هي مقابل أجرة تلك السلعة التي لم يدفع الثمن بتمامه وكأن الواقع أنه لم يبع تمام السلعة.

لو قبلنا هذا التوجيه علينا أن نقول أنه في المعاملة نسيئة حيث لم يدفع المشتري أي جزء من الثمن ففي الواقع السلعة لم تُبع أصلاً وإنما يتم البيع الواقعي عندما يدفع المشتري الثمن أي في آخر المدة والبائع يأخذ خلال هذه المدة أجرة.

لكن لا نستطيع توجيه معاملة النسيئة على هذا الأساس إذ ليست جميع السلع تؤجّر فبعض السلع تنعدم بالانتفاع منها كالفواكه فهل يصح القول إذا باع شخص فاكهة نسيئة إلى ستة أشهر أن المال الزائد هو أجرة؟ هو أجرة على ماذا فإن الفاكهة قد انعدمت من اليوم الأول؟ وعليه فالتوجيه المذكور غير صحيح.

وقد وجّه السيد بهشتي النسيئة بنحو آخر فقال ـ وأيضاً بناء على الأساس الذي اختاره من أن البيع نوع عمل ورأس المال ليس له ربح أبداً ـ: حيث كان عمل البائع التوزيع فهو يشتري ويبيع دائماً وعندما يبيع سلعته نسيئة فقد سلب عن نفسه إمكان الفعالية الإقتصادية والمال الذي يأخذه هو مقابل هذا السلب».

إذن هو يرى أن أساس النسيئة غير أساس الربا. وفي الواقع لا فرق بين العملين، الفرق بين الأفراد فمن يأخذ مالاً مقابل النسيئة وكان عمله التوزيع إنما يأخذ مقابل سلب الفعالية الإقتصادية أما المرابي فلا يعمل بالتوزيع حتى نقول أنه تعطّل عمله بالإقراض بل لم يكن له عمل حتى يتعطل.

هذا الكلام لا يمكن أن يكون تاماً في رأيي وذلك:

أولاً: إن هناك فرقاً بين التجارة والبيع والتجارة نوع بيع وليس من ضرورة أن يكون البائع موزعاً قد يكون موزعاً وقد لا يكون فقد يبيع الإنسان لباسه القديم وهذا بيع وليس تجارة ففي التجارة يكون هناك عمل. وهنا اعتمد السيد بهشتي على أن النسيئة منعت من عمله التوزيع من العمل فيأخذ مالاً مقابل ذلك وهذا لو صحّ لوجب اختصاص النسيئة بالتاجر الذي عمله التجارة والتوزيع أما

غير التاجر ومن لم تكن التجارة عمله فلا تصح ولا يستطيع أخذ الزيادة في البيع نسيئة بدعوى أنه سلب منه عمل التوزيع لأن هذا ليس عمله، وعليه فهذا الدليل لا يشمل جميع معاملات النسيئة كمن باع بيته نسيئة بأكثر من قيمته فعلى ذلك التوجيه لا يستطيع أخذ زيادة بسبب التأجيل لأنه لم يسلب منه فعاليته الإقتصادية ولم يكن عمله التوزيع.

إضافة إلى أنه يمكن للمرابي أن يقول أنه لو جاز للشخص أن يأخذ مالاً مقابل سلب الآخرين فعاليته الإقتصادية في مدة محدودة فأنا أولى بالأخذ وأكثر تضحية لأنني قد سلبت هذه الفعالية عن نفسي طول العمر وجلست في البيت حتى يعمل غيري فإن كان السبب في أخذ الزيادة في النسيئة سلب القدرات فلا فرق بين أن يكون السلب مؤقتاً وغير مؤقت لكن المسألة هي أن نفس سلب القدرة لا يمكن أن يكون له عوض فهذا مثل ما لو شلّ الإنسان نفسه ثم يطالب بعوض مقابل ذلك، وليس له ذلك. وكذا إذا بعتك سلعتي نسيئة فأنا الذي سلبت عن نفسي هذه القدرة وأعطيك قدرة فهي مبادلة بين قدرة وقدرة إذن، وتفويض قدرتي إليك مدة مؤقتة. وإذا كان كذلك فللمرابي أن يقول أنني عندما أقرض الناس مالاً فقد نقلت القدرة من نفسي إلى غيري غاية الأمر أن المرابي يفعل ذلك طوال عمره. وعليه فلا يمكن أن يكون هذا التوجيه صحيح.

الإشراف على الأسعار:

كما أنه أراد نفي الحرية الإقتصادية ووضّح ذلك بمسألة تثبيت الأسعار ومراقبتها وهو صحيح من جهة وغير صحيح من جهة أخرى.

فهل الإنسان حرّ في بيع سلعته بالسعر الذي يريده بمقتضى «الناس مسلّطون على أموالهم» فله البيع بثمن زهيد وثمن مرتفع وله الغلاء حتى في المعاملة نقداً. وهل هذا في نفسه مشروع في الإسلام أم لا؟.

لا أقول مشروع فلعله يكون حراماً ومع ذلك فهناك تشريع. فانظروا مثلاً إلى قوله تعالى: ﴿ **إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع** ﴾. هذا تشريع قرآني ولو باع شخص في تلك الحال فقد ارتكب حراماً لكن

هل المعاملة صحيحة أم باطلة أيضاً؟. وهناك فرق بين أن تكون المعاملة باطلة وبين أن تكون صحيحة مع كون العمل حراماً والتفكيك بينهما ممكن فالمعاملة الظالمة صحيحة في حد ذاتها بمعنى أنها توجب تملك المشتري للمبيع والبائع للثمن ومع ذلك فالبائع قد ارتكب حراماً. وهناك موارد كثيرة نهى الشرع فيها نهياً تكليفياً مع عدم النهي الوضعي وعدم إفساد المعاملة فمن ذلك معاملة المضطر فمن يبيع بيته اضطراراً مع حاجته إليه لكن هناك حاجة أهم طرأت عليه كما لو مرض ابنه فاحتاج إلى معالجته لكنه لم يملك شيئاً غير بيته وهناك من يعلم أن هذا الشخص مضطر فيبدي له استعداده لشراء البيت ويسيء الإستفادة من حالة الإضطرار ويشتري البيت بأقل من قيمته الواقعية. فهل هذا حرام أم لا؟ نعم حرام. لكن المعاملة صحيحة أم فاسدة؟. إن كانت فاسدة فالمشتري لا يشتري حينئذٍ وإن اشترى فلا يحق للبائع التصرف في الثمن والنتيجة تعريض الولد للهلاك فإبطال المعاملة هو في غير مصلحة المضطر وتحريم هذا الظلم هو في نفع هذا المضطر. وماذا يفعل المضطر لو فسدت المعاملة؟

إذن مسألة قانونية حرية البائع والمشتري من حيث الصحة شيء وكون الظلم في حد ذاته حرام مسألة أخرى كما أن ثبوت الحق للحكومة الإسلامية بتعيين الأسعار مسألة ثالثة بل إن ثبوت هذا الحق للحاكم هو دليل على أن البائع حر في نفسه والحاكم يحق له تحديد هذه الحرية فلا معنى مثلاً للقول بأن الحاكم يمنع المعاملة الربوية لأن هذه المعاملة باطلة سواء منع منها الحاكم أم لم يمنع وكذا في مثل البيع الفردي فهو باطل سواء منع الحاكم أم لم يمنع. والحكومة الإسلامية لها الحق في تحديد حرية مسموح بها بالأصل في المعاملات ومن الناحية الفردية، وفق مصلحة تراها الحكومة. إذن تثبيت الأسعار هو دليل على ثبوت هذه الحرية من حيث الطبع الأولي لا أن معناها عدم ثبوت مثل هذه الحرية بل هي موجودة والحكومة الإسلامية في ظروف محدّدة تقيّدها غاية الأمر يختلف هذا التحديد باختلاف الأزمنة والأمكنة فقد يشدّد الحاكم في التضييق وقد يخفّف منه وهذا الأمر بيد الحاكم. وكان يمكن للإسلام أن يقول مثلاً أنه لا تصح المعاملة إذا باع الشخص نقداً وكان ربحه أكثر من

عشرة بالمئة وإن باع نسيئة يجب أن يربح المقدار الفلاني لكنه لم يفعل لأنه ليس صحيحاً أيضاً أن يضع تشريعاً أزلياً أبدياً من هذا القبيل إلا أنه جعل ذلك من صلاحيات الحاكم.

النسيئة ناشئة من حرية البائع في تعيين القيمة:

المعاملة نسيئة هي في الواقع استفادة من الإضطرار وهي نوع من معاملات المضطر ـ وإن لم يكن الإضطرار بتلك الشدة ـ فمن يشتري نسيئة فلأنه لا يستطيع الدفع نقداً أو على الأقل لا يلائمه ذلك والبائع حرٌ في بيع سلعته فيرى أن هناك مشترياً غير قادر على الدفع نقداً فيستفيد من حالة الإضطرار هذه ويرفع القيمة فالمعاملة نسيئة ترفع القيمة لا أن هنا قيمة وزيادة، كما أن رفع القيمة في البيع نقداً لا يوجب في حد ذاته فساد المعاملة. نعم قد يكون ذلك حراماً لكن علينا أن لا نشتبه بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية وهناك موارد كثيرة تثبت فيها الحلية التكليفية مع وجود مبغوضية تشبه الحرمة مثل الطلاق الذي قال الرسول (ص) فيه: « أبغض الحلال عند الله الطلاق » وعرش الله يهتز للطلاق فإن قال قائل إنه إذا كان الطلاق مبغوضاً إلى هذا الحد بحيث يزلزل عرش الله فلماذا لم يُحرّم؟ والجواب أن الطلاق شيء لا يريد الإسلام أن يقع إلا أنه لا يريد المنع من وقوعه بالقوة بل أراد أن يترك الناس ذلك باختيارهم من خلال المودة والعاطفة. يريد الحفاظ على الأسرة على أساس عاطفي لا أن تزول الروابط العاطفية ومع ذلك يمنع من الطلاق. ونظير هذا ما إذا تخلّى المصلّون عن إيمانهم بإمام الجماعة إذ يجب إحراز عدالته حتى يصلّوا خلفه وقد يتأسف الإسلام لترك الناس الصلاة خلف هذا الرجل الجيد إلا أنه لا يجبرهم على الدخول إلى المسجد والصلاة خلفه فهذا العمل لا يقبل الإجبار. ولذا قال في الطلاق: أبغض الحلال، فهو حلال ومبغوض. وكذا معاملة النسيئة.

وعليه فصحة وفساد المعاملة مطلب وحرمتها مطلب آخر. وأعتقد أن مسألة النسيئة لا ربط لها بغير الحرية لدى البائع في تعيين السعر الذي يريد. نعم

لو كانت هناك حكومة إسلامية لعيّنت قيمة للبيع نسيئة وتمنع من تجاوزها ولا مانع من ذلك.

الحلول: تأميم البنوك:

هنا مسألة ثالثة مهمة هي الحلول. وبشكل خاص لا بد من الإلتفات إلى ما ذكره المهندسان طاهري وبازركان إذ فصّلا بشكل واسع في ضرورة البنوك وبشكل خاص الضرورة الأساسية التي هي كون البنك واسطة بين أصحاب رؤوس الأموال والمحتاجين أو المنتجين المحتاجين إلى رؤوس الأموال فلنر كيف حلاّ هذه المسألة.

إختار وركّز المهندس طاهري على تأميم البنوك. وكنّا فيما سبق أشرنا وذكرناه كاحتمال وذكره المصريون وهو أن حرمة الربا مرتبطة برؤوس الأموال الخاصة لا العامة لأن فلسفة حرمة الربا هي كون الربح الربوي المؤكد مع الصون من كل ضرر أمر غير طبيعي فهو من حيث الربح بحكم المضاربة ومن حيث الضرر بحكم الغرض ولذا لا يتضرر البنك أبداً. وعندما تكون هناك طبقة في البلد تربح دائماً دون أن تتضرر أبداً وطبقة أخرى قد تكون شريكة في الربح لكن كل الأضرار متوجهة إليها فهذا الأمر يوجب أن تكون هناك طبقية مع فارق شاسع بين الطبقات بكل لوازمه وعواقبه. وهذا إنما يتم إذا كان آخذ الربا هو الشخص فحينئذ تتشكل الطبقة. لكن لو كان آخذ الربا هم الناس أيضاً بمجموعهم وبعبارة أخرى الحكومة أو الدولة فالمال الذي يؤخذ من الناس من باب الربا يجمع في خزائن الدولة ويصير جزء من مالية عامة ويعود المال بشكل آخر إلى الناس. وللمهندس طاهري في هذا المقام تعبير لطيف إذ يقول: «يوجد هنا ربا لكن لا يوجد آكل الربا». والقرآن يقول: ﴿ **لا تأكلوا الربا** ﴾ والأكل يحتاج إلى آكل. ولا آكل للربا هنا لأنه لا يوجد شخص كي يأكله وإنما يأكله الناس أنفسهم أي يعود مال الناس إليهم.

وأورد عليه المهندس بازركان بـ: أن فكرة تأميم البنوك ناشئة من نوع

تفكير إشتراكي حيث يذهب البعض إلى أنه ما لا يجوز للفرد فعله. فهذا العمل جائز للدولة فمثلاً لا يجوز للفرد إدارة بيت قمار أو مركز فحش لكن لا مانع أن تقوم به الدولة. والحال أن هذا العمل إما مقبول أو مرفوض وعلى الحالتين لا فرق بين أن تقوم به الدولة أو الفرد».

والذي يبدو أن هذا الإشكال غير صحيح كما أن القياس غير صحيح. فإن فلسفة حرمة القمار ثابتة في الحالتين سواء أدار بيت القمار فرد أم الدولة فإنه على كل حال أكل للمال بالباطل حسب التعبير القرآني إذ ينتقل المال من شخص إلى آخر لمحض الحظ مع الفوران والمغالبة. وكذلك الحال في الفحشاء. وهؤلاء الذين يقولون لا مانع من أن تكون الدولة آخذة للربا والمدافعون عن تأميم البنوك يدّعون أن فلسفة حرمة الربا التي لاحظها الشرح وهي إيجاد الطبقات المختلفة غير موجودة في هذه الحال وإن كانت العلة ثابتة لم يكن هناك فرق بالتأكيد بين أن تقوم الدولة بالعمل أو غيرها. مثل بيع الخمر حيث أن علة حرمته ثابتة في حالة تولّي الفرد ذلك وفي حالة تولّي الدولة. كما أن المهندس إستند على شيء آخر وسأذكر وجهه الفقهي ـ نعم فقهاؤنا لم يقبلوا بذلك لكن ذكر ذلك البعض ـ والسبب أن الفقهاء لم يتكلوا أبداً على فلسفة الأحكام وهم يعتقدون أننا لو أردنا اللجوء إليها والعمل بها فإن هذا يضيّع الفقه. نحن أتباع الأدلة والنصوص نأخذ بما تقتضيه النصوص والظواهر من أحكام وقد تدرك أحياناً فلسفة الأحكام وهذا يسعدنا وإن لم ندرك علة الحكم في مورد فلا نرفع اليد عن النص بسبب فلسفته ولذا قلت ذلك اليوم للمهندس. . . ما هو الفرق من حيث النصوص؟ عندما تساءل عن الفرق بين المكيل والموزون من جهة والمعدود من جهة أخرى وأنا نفسي طالعت النصوص فلم أجد فرقاً بينها أيضاً وقد اشتبه القائلون بالفرق على أساس النصوص. لكن هذا شيء يختلف عما إذا التزمنا بأن النص صريح بالفرق ثم أنكرنا الفرق بدعوى أن فلسفة الحكم على حد سواء فندع النصوص وهذا ما يرفضه الفقيه.

ويمكن بالنسبة لمسألة أخذ الدولة للربا استفادة شيء من النصوص مع غض النظر عن فلسفة الحكم. فالفقهاء عندهم في الاستنباط ما يسمّى بـ «إلغاء

الخصوصية» وما هو نظير قياس منصوص العلة. وإلغاء الخصوصية يعني أنه قد يرد دليل في مورد لا يمكننا التعدي منه لو جمدنا على ظاهر اللفظ لكن العرف يجيز لنا هذا التعدي ويرى أن ذلك جموداً لا مبرر له. وأذكر لذلك مثاله الأجلي. فالإخباريون من علمائنا معروفون بالجمود وهم شديدوا الجمود على ظاهر اللفظ ومن ذلك ما ينقل عنهم بشكل مضحك ـ وإن لم أجده في كتبهم وقد يكون هنا منسوباً إليهم كذباً ـ وهو أننا نعلم استحباب أن يكتب على كفن الميت أنه يشهد بوحدانية الله ورسالة النبي (ص) بدليل أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام كتب على كفن ولده إسماعيل: «إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله» فقالوا يجب أن يكتب على كفن كل شخص: «إسماعيل يشهد. . .» لأن الإمام الصادق (ع) كتبه بهذا النحو والحال أنه (ع) إنما كتب ذلك لأن الميت اسمه إسماعيل فإن لم يكن اسم الميت إسماعيل فكيف نكتب: «إسماعيل».

مثال آخر: ورد في النص «رجل باع كذا وكذا» مثلاً فيسأل السائل الإمام عن حكم هذا الرجل فيذكر الإمام حكمه. فهل نستطيع هنا الجمود والقول أن الحديث خاص بالرجل والحكم غير ثابت لو قامت المرأة بذلك العمل؟ هنا يقول الفقهاء العرف يلغي الخصوصيّة فإنه وإن ورد السؤال عن الرجل لكن لا خصوصيّة للرجل هاهنا. هذا ما يقال له إلغاء الخصوصية أي وإن كان اللفظ في ظاهره محدوداً لكن يمكن هذا المقدار من التوسعة من خلال التفاهم العرفي. وفي أدلة الربا نرى أن الإسلام يصرّح في موارد الربا ﴿**لا تظلمون ولا تظلمون**﴾ فالربا ظلم واعتداء على حقوق الآخرين واستغلال[1] فهو ظلم لكنه يجيزه في بعض الموارد فهو مجاز بين الزوج والزوجة، بين الوالد والولد وخصوصاً إذا أخذ الوالد الربا من الولد. وبضميمة أن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص فالظلم لا مجال لأن يقال هو غير جائز إلا في مورد فإن جاز شيء في حالة يعلم أنه ليس ظلماً لا أنه ظلم جائز. وهنا نقول كيف جاز الربا بين الولد

---

(١) وإن قلنا أن ليس كل استغلال ربا لكن كل ربا هو نحو استغلال.

والوالد، بين الزوجة والزوج ولم يكن ظلماً؟ وهذا له توجيه واضح وهو أن الربا إنما حرم حتى لا تظهر الطبقية وظلم الآخرين. والشخصان الغريبان عن بعضهما بل الإخوان الذين لكل منهما حياته الخاصة إذا أخذ أحدهما ربا من الآخر يوجب ذلك تعاسة أحدهما وهناء الآخر لكن حيث كانت العلاقة العاطفية بين الولد والوالد قوية وبشكل خاص من جهة الأب نسبة إلى ولده وخاصة مع ملاحظة أن الأب يموت عادة قبل الإبن وتنقسم الثروة بين الأبناء يكون الربا الذي يدفعه الولد لوالده كما لو كان ينقل المال من جيب إلى جيب أخرى ففلسفة حرمة الربا منتفية هنا. وكذا الحال في الربا بين الزوج والزوجة إذ يعيشان حياة مشتركة وما عند أحدهما يصرف على الآخر فالربا بينهما أيضاً كنقل المال من جيبة إلى أخرى. وعلى هذا فالإشكال الذي أورده المهندس بازركان على المهندس طاهري غير وارد.

لكن أن نقبل بهذه النظرية فمرتبط بأن يمكننا إلغاء الخصوصية في هذا المقام وقد يقول الكثير من الفقهاء بعدم صحة ذلك وأنه نوع قياس والفقهاء حذرون من القياس أكثر من اللزوم والسبب ـ وقد أشرت إليه مراراً ـ الإستفادة الخاطئة والزائدة لأبي حنيفة وأتباعه من القياس، وقد بنى أبو حنيفة على القياس ونحوه بحجة أن الأخبار ضعيفة وأن الأخبار المعتمدة قليلة ولو لم يواجه أبو حنيفة من قبل السنة كما الشيعة لم يكن ليبقى شيء من الفقه. والسنة أنفسهم ينقلون في هذا المقام قصة لطيفة هي أن أبا حنيفة كانت عادته الأخذ بالقياس فكان يقيس في الأمور الطبيعية أيضاً وقد يستنتج أحياناً أشياء مضحكة وقد تكون هذه القصة مخترعة للمزاح.

قالوا: ذهب أبو حنيفة يوماً إلى حلاق وكانت لحيته كالقمح والشعير فقال للحلّاق إحلق الشعرات البيضاء من أصلها حتى لا تعود فقال له الحلاق بل إنها ستكثر في هذه الحال فقال له أبو حنيفة حينئذٍ فاقلع إذن السوداء من أصلها. فقد كانت عادته القياس فقال لنفسه إذا كانت البيض تزداد بالحلق فكذلك السود.

وعليه فقبول أو ردّ هذه النظرية مرتبط عند الفقيه بإلغاء الخصوصية وعدمه. ولا يبعد أيضاً أن لا يكون هناك مانع من إلغاء الخصوصية في المقام

وهذا ليس بمستبعد إن لم يكن هناك حل آخر، لكن لا يمكن الجزم به.

الحلول الأخرى: المضاربة، القرض الحسن، بيع السلم

كان توجّه المهندس طاهري إلى خصوص القروض الإنتاجية من بين أعمال البنك المفيدة وهذه القروض هي القسم الرابع من الأقسام التي ذكرها المهندس بازركان. وبالتالي فإن هناك حلاً غير الحل الذي طرحه وهو المضاربة وهي طريق صحيح وقد سلك المهندس بازركان هذا الطريق أيضاً. والمهندس طاهري ذكر نوعين من القروض: أحدهما قروض العجزة وهو مورد القرض الحسن والجميع متفقون على أن الحل لهذه القروض أن يكون في المجتمع الإسلامي صناديق القرض الحسن ولا حلّ آخر، بل إن وجود صندوق من هذا القبيل مع غض النظر عن رفعه لحاجات الآخرين يمثّل كمالاً عاطفياً في المجتمع. والآخر هو القروض الإنتاجية والحل فيها المضاربة كما ذكرنا.

لكن هناك نوعان آخران ذكرهما المهندس بازركان ولم يتعرض لهما المهندس طاهري وبالتالي لم يذكر لهما حلاًّ. وهما: ١) قرض الآملين وحلّه سهل جداً وهو بيع السلم[١]. فمن عنده سلع يستلمها فيما بعد وهو بحاجة إلى الأموال لكنه غير عاجز بل عنده ما يستلمه فيما بعد فبدل أن يقترض يستطيع أن يبيع بيع السلم والفرق بين القرض الربوي وبيع السلم وهو أن المقرض في القرض الربوي أكثر أماناً ولا ضرورة لذلك إذ لا لزوم للحديث دائماً لمصلحة صاحب المال.

هل قرض الدائنين ضرورة؟

بقي قرض الدائنين وذكروا له حلاًّ وهو أن يوجد صندوق تعاوني للقرض وأن يكون هناك شركاء يضعون مالهم الزائد في الصندوق بعنوان الإقراض على أن يكون لهم حق الاقتراض بنسبة معينة وتلحظ فائدة بالسعر العادي ثم يوكّل

---

(١) سمّيناه بيع السلم والتعبير بالفارسية «پيش فروش» وهو البيع الذي يتأجل فيه المبيع ويستلم البائع الثمن سلفاً.

أصحاب الأموال الإدارة بتقسيم الفوائد فيما بينهم مع الأرباح عند انتهاء السنة وفي هذه الصورة يكون المقترض قد دفع فائدة بمقدار مصاريف البنك ولم يأخذ أحد الربا من أحد.

وكأن هذا الحل لا مانع منه بشرط ـ وكما أضافه السيد بهشتي ـ أن يلتفت الجميع إلى أن هذا الربا هو ربا شكلي لا واقعي. فالعمل هو بشكل الربا وليس واقعاً برباً.

لكن عندي سؤال وهو: هل أن قرض الدائنين ضرورة من الضرورات أم لا؟ وهذا القرض هو عادة قرض التجار فهل هذا العمل في العالم الإقتصادي عمل صحيح بحيث يشتري التاجر السلع ويبيعه نسيئة ثم تهبط حوالاته ثم يشتري من جديد السلعة ويبيعها نسيئة أغلى من السعر نقداً ويستمر على هذه الحال؟ إن هذا العمل غير طبيعي، ومن هذه الجهة يجب تأييد السيد بهشتي بأن فلسفة وجود التاجر هي كونه موزعاً والتوزيع السالم لا يكون بازدياد القيمة لكن عندما يقوم التاجر بدل التوزيع ويقوم بمعاملة مع التجار الآخرين ـ وأكثر المعاملات تتحرك في السوق بين التجار أنفسهم لا أنهم وسائط بين المنتجين والمستهلكين ـ فهذا العمل يوجب ارتفاع قيمة السلعة أضعافاً مضاعفة وهو يضرر المستهلك. فمن يحتاج إلى قرض باعتبار أنه دائن فلماذا يحتاج إليه حتى تزداد هذه المعاملات اللغوية والتي تضرّ المستهلك. نعم تزداد الفعالية الإقتصادية في السوق لكن أكثرها في نفع أصحاب الأموال الذين يتعاملون مع بعضهم والنتيجة هي أن سجادة مثلاً تصنع في كاشان وقد لا تكون تكاليف المتر على المنتج الأصلي أي العامل وصاحب المواد الأولية خمسين توماناً تصير وعلى أثر رفع صاحب المال الذي يملك المصنع الذي أنتج فيه السجاد للقيمة وأثر زيادة القيمة إثر الحركة في السوق، تصير قيمة المتر ألف تومان عندما يستلمه المستهلك.

يجب الالتفات إلى أن قرض الدائنين إنما يحتاجه التجار لا الذين لهم

مشاريع زراعية أو إقتصادية فهل هذا أمر ضروري أن نجد له حلاًّ؟ في رأيي لا ضرورة لهذا القرض فمن يبيع سلعته نسيئة ويأخذ ربحه فيما بعد أي ضرورة لكي يأتي بمعاملة لغوية أيضاً.

مناقشة

سؤال: ما هو حكم الأعمال التي هي من قبيل الطبابة؟ هل هي بيع أم شيء آخر؟ وعندما يدفع المريض مالاً فمقابل ماذا؟

الأستاذ: مثل هذه الأعمال هي إجارة وقد تعرضوا لهذا في باب الإجارة وإن الأجير على قسمين فتارة يكون الشخص أجيراً بأن يجعل عمله تحت تصرف شخص آخر بشكل مطلق مدة معينة وقد يكون عمله خلال هذه المدة محدوداً وقد يقوم له بعدة أعمال فيقول له المستأجر أنت أجير عندي خلال هذا اليوم تقوم بعمل ما أطلبه منك وقد لا يكون ذلك العمل محدّداً وعليه الاستعداد لذلك العمل وإن لم يطلب منه أي عمل في يوم يستحق الأجير مع ذلك أجرة لأنه وضع نفسه تحت تصرّفه مقابل تلك الأجرة والآخر لم يستفد منه لكن عليه أن يدفع له الأجرة.

وهناك نوع آخر من الإجارة لا علاقة للمستأجر فيها بوقت وطاقة الأجير وغيره بل يريد منه العمل كما لو أخذت قطعة قماش إلى خيّاط كي يخيطه فيطلب الخياط أجرة على عمله، فلم يكن الخياط هنا أجيراً إلى مدة معينة بل يأخذ أجرة على ذلك العمل. ومثله عمل الطبيب فالشخص يطلب من الطبيب معاينة المريض ولا يطلب منه أن يكون أجيراً عنده ساعة أو ساعتين بل يدفع له أجرة على عمله فلا يصح الخلط بين هذين النوعين.

تعليقات الأستاذ الشهيد على كتيب المهندس طاهري

قال في تعريف الربا: «أخذ الزيادة في المعاملة بين المثلين».

هذا التعريف لا يشمل إلا الربا المعاملي والحال أن مقصود الكاتب الأعم. ويمكن هنا البدء بالبحث فيقال: إن أساس الربا الربا المعاملي والقرض حريمه عكس ما ذكرناه سابقاً لكنه مشكل جداً.

وهنا بحث آخر هو أن القرآن جعل البيع مقابل الربا فهل المقصود خصوص الربا القرضي أم يشمل الربا المعاملي أيضاً الذي هو نوع بيع؟ إن كان المقصود خصوص الربا القرضي وجب القول أن المراد تحريم مطلق الربا والبيع حلال إلا بعض البيوع وبالتالي لا تكون طبيعة البيع مقابل طبيعة الربا ومن المستبعد جداً جعل البيع مقابل الربا وإخراج بعض أفراد البيع وإدخاله في الطرف المقابل.

وإن كان المقصود الأعم فهذا يعني أن القرآن لا يرى معاملة المثل بالمثل بيعاً وأن ليس البيع إلاّ معاوضة واقعية بين السلع المحتاج إليها والمعاوضة بين الشيء ومثله ليست واقعية بل ليست إلا تلك الزيادة. حقيقة البيع معاوضة الإحتياجات وحقيقة الربا الإضافة وإن كانت المعاملة بين مثلين ولو بصيغة «بعت» و«اشتريت» فهي ليست إلا إضافة وليست معاوضة. كما أن الإسلام لا يرى حقيقة البيع متقومة بصيغة «بعت» و«اشتريت» بل هو معاوضة حقيقية بين جنسين مختلفين. وتجب ملاحظة الروايات وهل سمّيت معاملة المثل بالمثل بيعاً أم رباً؟ هذا أمر جدير بالاهتمام.

لا يبعد أنه لم يكن الفرق واضحاً في المجتمعات البدائية بين القرض والبيع ولم يكن هناك عملة بل كانوا يعطون جنساً قرضاً وبعد مدة يستردون ذلك الجنس مع إضافة.

* * *

يقول في صفحة... وفاقاً لكتاب «الإسلام والملكية»: «هناك أشياء ذات

قيمة واقعية مثل الهواء والماء والنور وأشياء قيمته تبادلية والنقد فاقد لكلتا القيمتين».

والحقيقة هي أن الهواء والنور فاقدان للقيمة والسلع ذات قيمة واقعية والنقد قيمته تبادلية.

* * *

ذكر توجيهاً للنسيئة وعدم كونها ربا: «أن النسيئة ليست مبادلة بين مثلين وأخذ الأزيد من القيمة الواقعية باعتبار أن البائع لم يقبض الثمن فعلاً فلم تتم المعاملة عملياً وإن تمت قانونياً والمبلغ الزائد الذي يأخذه هو في الواقع مثل أجرة البيع خلال تلك المدة».

هذا التوجيه غير صحيح: أولاً لأن النقل والانتقال قد تحققا حقيقة ولذا لو تلف المبيع فالمسؤولية على المشتري لا البائع وبالتالي فإن منافع البيع هي للمشتري لا البائع.

ثانياً: قد لا يكون المبيع مما يقبل البقاء مثل الفواكه والثلج وغيرها مما يتلف عند الانتفاع منها ولا يبقى وفي هذه الحال لا معنى للأجرة.

والحقيقة أن إشكال النسيئة مبني على أن الثمن والمثمن لهما قيمة واقعية هي ما وقع عليها من عمل وأن هذا هو ملاك القيمة وبالتالي أي مبلغ زائد فهو ربا وعلى الأقل أي مبلغ زائد عن القيمة الواقعية المتناسبة مع المدة والزمان والحال أن هناك نظرية أخرى وهي أن ملاك القيمة قائم في العرض والطلب فإذا زاد الطلب وقل العرض زادت القيمة. ثم إنه لا يجب أن يتفق الثمن مع القيمة الواقعية سواء كان ملاكها العمل أم العرض والطلب. والمعاملة النقدية تصح أيضاً حتى إذا زاد الثمن عن القيمة الواقعية وأحياناً قد يكون هناك غبن ولكن لا يعني ذلك أن هنا رباً. والخلاصة أن الحرية في التجارة محفوظة. نعم الإشكال الباقي أن الحرية في التجارة يمكن تقييدها وتعيين السعر العادل لمصلحة المستهلك والمشتري بخلاف النسيئة التي هي نوع من معاملة المضطر حيث يكون المنع منها في ضرر المشتري المضطر بنحو من الاضطرار. فالمعاملة

نسيئة في الإسلام من قبيل معاملة المضطر قد يكون هو البائع وقد يكون المشتري ولا سبيل للمضطر إلا بالبيع بأقل من قيمة المثل في السوق الحرة أو يشتري بأكثر من قيمة المثل. وإذا اشترى بأكثر من قيمة المثل بسبب الاضطرار لا يعني ذلك أن في المعاملة رباً. وعامل الزمان يختلف تأثيره حسب النسبة لأنه مبيّن لدرجة الاضطرار.

* * *

في الصفحة. . . مسألة هي أن قيمة النقد ليست واقعية بل إعتبارية ولذا طرح معيار القيم ـ طبعاً كان بيانه بنحو آخر وأن قيمة النقد لا واقعية ولا تبادلية لكن بيانه ناقص والبيان التام هو ما ذكرناه فالنقد ليس سلعة وفي المرابحة يتغير النقد إلى سلعة وقد حدّد له أجرة وهذا فيه عيبان:

١) إن النقد يجب أن يكون واسطة وفي حالة سيلان مستمر فيتمركز ويركد والحال أنه يجب أن لا يتمركز ويركد.

٢) إن ما ليس سلعة يصير سلعة وتترتب عليه آثار السلعة كالأجرة. وهذا هو الخلاف الأصلي بين أنصار ورافضي الربا فأنصار الربا يعتبرون النقد سلعة والرافضون ينكرون ذلك.

لكننا ذكرنا في بحث الربا أن هذه الفلسفة للربا لا تنسجم مع رأي الإسلام لأن رأي الإسلام هو أن الربا لا يختص بالنقد بل جارٍ في القرض والمعاملة بين مثلين وإن لم يكن هناك نقد. فلا بد من علة أوسع من ذلك.

ثم ما هو الفرق واقعاً بين النقد والسلعة؟ فعندما يدفع شخص سلعة لآخر فأمامه طريقان أحدهما: أن يأخذ سلعة أخرى تساوي تلك السلعة من حيث القيمة.

ثانيهما: أن يأخذ نفس الثمن مقابل تلك السلعة لكن ذات الثمن ليس شيئاً يقبل النقل والانتقال بمعزل عن أي مادة إلا إذا كان ذلك في الذمة وهو لا يقبل التسليم إلا في ضمن عين من الأعيان كما أنه لا يقبل الإعتبار لأنه لا يرى.

فالنقد بمنزلة تجسّم قيم السلع أو كسند معتبر عام. وحيث أن النقد عين القيمة متجسدة فلماذا لا تكون هناك أجرة عليه؟.

نحن إن قبلنا بالنظرية التي أبديناها في القرض فالإشكالان محلولان وإن لم نقبل بها فالإشكال لا حل له. وعلى كل حال فالفلسفة التي أبداها هي تلك الفلسفة الموروثة عن أرسطو من كون النقد غير منتج للنقد.

* * *

في صفحة... دافع الدكتور... عن الربا بأنه نوع أجرة النقد وكان إشكال الكاتب أن النقد ليس سلعة. والحال أن الإشكال الصحيح هو أن القرض ليس إجارة فهو لا يقبل الإجارة لأنه مما يزول بالانتفاع منه مثل الفواكه ونحوها، والفرق هو أن الفاكهة يستفاد منها بأكلها وإعدامها أما النقد فيستفاد منه باستعماله ونقله. وبناء على استدلال الكاتب لا مانع من الربا في غير النقد.

* * *

وفي صفحة... جمع بين ما ذكره في الصفحة.. من أن المال ليس سلعة فلا أجرة عليه وما ذكره في الصفحة... من أن النقد ليس له أجرة معينة فقال: «ذهب الإسلام إلى تحديد أجرة الأعيان لكنه لا يعتبر النقد سلعة وأن الفائدة غير المعينة الذي يأخذه المقرض أو صاحب المال تابعة للربح الناشيء من عمل المقترض. وبعبارة أخرى لما لم يكن النقد سلعة في رأي الإسلام فليس له أجرة معينة لكن له فائدة غير مشخصة (؟!) يسمّى ذلك في الفقه الإسلامي بالمضاربة».

والجواب أن الإسلام لم يجعل للمقرض في أي حال فائدة معينة أو غير معينة والمضاربة ليست قرضاً وربح المضاربة ليس فائدة على النقد. فلا يصح أن يقال أن رأي الإسلام هو أن لا أجرة معينة لأن النقد ليس سلعة. النقد ليس سلعة ولا أجرة عليه لأنه لا يقبل الإنتفاع به مع بقاء العين والمضاربة ليست قرضاً. وربح المضاربة بناء على نظرية الكاتب ناشيء من عمل العامل لكنه في الإسلام ناشيء من تعاون المال والعمل واشتراكهما فللمال دور الآلة.

البنك ـ الضرورات:

يجب بيان أعمال البنك بالتفصيل لكن الأساس هو ما قيل في العصر الجديد عنه أنه ضرورة وهذا مرتبط بأمرين:

١) أن لا تبقى رؤوس الأموال راكدة وأن تكون في حالة سيولة. والبنك وسيلة لجذب رؤوس الأموال الصغيرة لتودع في البنك مع إعطاء فائدة أو جائزة. فيجمع رؤوس الأموال ويجعلها تحت تصرف ذوي القدرات التجارية أو الزراعية أو الصناعية مع أخذ فائدة منهم ـ وبالطبع أكثر من الفائدة التي يدفعها ـ وعلى هذا فالبنك مثل دلّال وسمسار وواسطة بين المال والعمل.

ب) إن البنك يوجب توسعة دائرة النشاطات فقروض الدائنين التي تتم بشكل بيع وشراء الكمبيالات تصير سبباً في عدم جلوس البائع بلا عمل في انتظار وصول ماله بل إنه يهيىء لنفسه النقد من خلال بيع الكمبيالة بأقل من قيمتها ويعمل عملاً زراعياً أو صناعياً أو تجارياً ـ طبعاً بيع وشراء الكمبيالة يكون عادة في العمل التجاري بين الوسطاء ومن غير المعلوم إمكانية إدخال هذا المقدار من الفعالية في خانة التوزيع الصحيح، إذا لاحظنا مصالح المجتمع بل قد يوجب ذلك الكثير من الإشكالات في التوزيع لأنه مع تكثر الوسائط على خلاف الفعالية الزراعية والصناعية ترتفع الأسعار.

كما أن قرض الآملين إن لم يكن للإستعمال فهو يوجب توسعة نشاط المقترض لكنه إن كان بقصد التوسعة فسيدخل في القرض الإنتاجي.

الجلسة الرابعة:

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الجلسة[1] الأخيرة نريد استخلاص النتائج وابتداءً نذكر خلاصة أجوبة الأسئلة التي طرحت في الجلسة السابقة.

طرح سؤال جيد ذُكر فيه أمور هي حسب تعبير الفقهاء عناوين ثانوية. فقيل إنه يجب الالتفات إلى نقطة هي أننا لو كنا ننتظر ما لا وجود له فعلاً ولم نستفد من الإمكانيات الموجودة واعتبرنا ذلك ممنوعاً فستكون له عواقب سيئة جداً. وذكر مثال جيد لذلك وهو مسألة حكومة الجور وهي أيضاً مطروحة في الفقه. والإسلام له نظرية في باب الحكومة والحاكم وماذا يُفعل، لكن في الظروف الفعلية لا وجود لمثل تلك الحكومة[2] والحكومة الموجودة هي غير الحكومة الفاضلة، ومن الواضح أن مراكز الدولة بمنزلة دروع فإذا أرادالمسلم الحقيقي - والمسلمون الحقيقيون قلة - ترك جميع هذه المراكز بسبب أن الحكومة غير صالحة وأن القبول بها إعانة لحكومة الجور فلا يجوز لنا الدخول في هذه الأعمال، فسيؤدي هذا الترك إلى ذل وتعاسة المسلمين. وفي الفقيه حديث يعتمد عليه أيضاً وهو: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» يجب تحقيق الممكن استيفاؤه. وفي الفقه ذكر أن قبول الحكومة والمركز من قبل الجائر حرام لكنه جائز في بعض الموارد وواجب في موارد أخرى وذلك إذا توقف عليه الأمر

---

(١) كانت هذه الجلسة في بعض الأحيان ذات أسئلة وأجوبة وكان كلام الحضور في هذه الأحيان أدق.

(٢) يجب الالتفات إلى أن هذه البحوث ذكرت قبل الثورة الإسلامية.

بالمعروف والنهي عن المنكر أو إنقاذ عدد من المسلمين. فتارة يكون الشخص في مركز وتكون خدماته مساوية للمضار فهنا يقال أن قبول المركز مباح وجائز وأخرى تكون خدمات الإنسان إذا شغل ذلك المركز كثيرة فيقال أن قبول المركز جينئذٍ واجب. وهذا أمر معقول في الدنيا أيضاً وكثير من الأحزاب والجماعات حيث تكون جماعة مخالفة لجماعة أخرى والحكومة بيد الجماعة الأخرى فتأتي الجماعة المخالفة وتشغل عدة مراكز تساعدها على تحقيق أهدافها.

قالوا: وكذلك الحال في مسألة البنك ثم مثلوا بأنه لو أراد التجار أو ذوي المشاريع الصناعية أو الزراعية الإعراض عن البنوك وعدم تشغيل أموالهم بحجة أن البنك الذي نريده غير موجود وما هو موجود حرام والعالم عالم منافسة فالنتيجة هي الانكسار.

وهذا المطلب أساسي جدير بالاهتمام لكنه فرع عدم إمكان إيجاد بنك شرعي في الظروف الحاضرة. فإن استنتجنا أن إقامة مثل هذا البنك غير ممكن عملياً وإنما هو أمر خيالي تصل النوبة إلى ما ذكر ويجب القبول بـ كما نقبل بالتولي من قبل الجائر.. لكن إن كان ذلك ممكناً فمن الواجب العمل على إيجاد البنك الشرعي.

والدكتور... كان له بحث فيه تأييد للحل الذي اقترحه المهندس طاهري وآخرون، من أن للبنك ضرورة إذ يتمكن من أخذ القروض بشكل ودائع، على تجميع رؤوس الأموال الصغيرة ثم جعلها تحت تصرّف الآخرين مما يوجب تحريك العجلة الاقتصادية وفيه خدمة كبرى، ونحن نقبل أصل الخدمة في حد ذاتها إلا أن الطريق غير منحصر بالربا بل المضاربة طريق صحيح أيضاً. وهذا الأمر ليس جديداً والشيء الجديد أنه عبر بالبورصة التي تعني شراء الأسهم. نعم هذا المطلب لم يخطر على بالي بهذه الصورة وكان هذا مشكلة لي من أنه لو بُني على دخول رؤوس الأموال الصغيرة في أعمال نظير شراء الأسهم فسيكون فيه مشكلة لأنه سيتوالى الأفراد على وضع المال في البنك وإذا أراد البنك أن يشاركهم في بعض الموارد قد يقع في صعوبة عملياً بخلاف الوضع الجاري عليه

البنك فعلاً إذ يأخذ المال من الأفراد لنفسه ثم يقرضه لآخرين بالربا وهذا ليس فيه مشكلة للبنك. قال الدكتور الأمر بهذا النحو ـ ولعله محط نظر المهندس طاهري أيضاً أن البنك يبيع أسهمه بنفسه فيدخل مباشرة في مضاربة أو مزارعة ونحوهما ويشترك في السهام بشكل مباشر وعندما يدفع الأفراد أموالهم للبنك كودائع يبيعهم البنك من أسهمه بمقتضى إجازة شركائه له حتى أنه يمكن إذا اقتضت مصلحة البنك العامة البيع بأغلى قيمة وعلى كل حال فإن مشكلة المحاسبة تحل أيضاً بهذه الطريقة بأن يشتري البنك السهام ثم يبيعها لآخرين. وقد يعترض شخص بأن الناس تضع أموالها في البنوك حتى تستردها ساعة تشاء فإن كان ذلك بشراء الأسهم فقد لا يتمكنون من الرد ساعة يشاؤون. والجواب هو أن البنك يقوم بدور السمسار هنا بأن يكون هناك شريك يريد شراء أسهم من معمل مثلاً وآخر يريد بيع تلك الأسهم.

هذا غير ممكن عملياً لأنني قد أضع مالاً في البنك وأذهب في يوم آخر لأسترده فإذا أراد البنك أن يحسب أن يبيعني اليوم مقداراً ما وفي يوم آخر يسترده. . .

لا هذا غير الحساب الجاري وليس الحال كذلك في مقام العمل. فإن من يضع مالاً ويحتمل أنه سيسحبه بعد عدة أيام يضعه كحساب جاري لكن من يضع ماله كودائع لا يحتمل عادة بأن يسحب الأموال بسرعة.

هذا في الودائع الثابتة لكن الأمر ليس كذلك في الإدخار المعمول به عادة. مسألة الودائع الثابتة والادخار ليست من الضروريات فلا ضرورة لأن يكون هناك ما يسمّى ودائع وآخر ما يسمّى إدخار، علينا أن نرى ما نحن بحاجة إليه وفي الواقع لا نحتاج لأكثر من شيئين أحدهما وضع المال المؤقت حتى يسحب ساعة يشاء صاحبه. وهذا المال يوضع في حساب جاري. والثاني الأموال التي يضعها الإنسان في البنك ولا ينوي سحبها ولا يحتاج إليها قبل عدة أشهر على الأقل وهذه الأموال يمكن وضعها بشكلين في البنك: ادخار، وديعة. وقد توضع جميع هذه الأموال كوديعة ثابتة ولا أعتقد أن هذه مشكلة مهمة.

وكان المهندس. . . يميل إلى أن تبيّن فتاوى الفقهاء الفعليين في هذا المجال. وهنا أذكر أمرين كمقدمة ثم أذكر خلاصة تلك الفتاوى.

هل يمكن أن تكون الدولة مالكة

الأمر الأول حوّل ملكية الدولة. وبين الفقهاء نظريّتان أحداهما أن الدولة كالفرد قد تملك وتترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على ملكية الفرد. وحسب تعبير اليوم الدولة ذات شخصية حقوقية.

وقد اختار هذا الرأي السيد البروجردي والسيد حسين القمي والكثير من المراجع الفعليين الذين تقلّدونهم. فلا فرق عندهم في الملكية بين الشخصية الحقيقية والشخصية الحقوقية وسواء كانت تلك الشخصية الحقوقية هي الدولة أم غيرها وسواء كانت الدولة ظالمة أم غير ظالمة فالدولة الظالمة مثل الفرد الظالم الذي يكون عمله غير المشروع باطلاً وعمله المشروع صحيحاً فكون الشخص ظالماً لا يوجب بطلان جميع أعماله.

وبعض آخر فتواه عدم الاعتراف بالشخصية الحقوقية ولا وجود إلا لشخصية حقيقية وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الفقهاء المعاصرين مثل السيد الخوئي وصاحب كتاب «البحوث الفقهية» وهم يعتقدون أن الدولة ليس لها صلاحية الملكية حتى لو أرادت أن تقوم بعمل مشروع لا يمكنها أن تملك وإنما الذي يمكنه أن يملك هو الشخص الحقيقي فقط. وعلى هذه النظرية ستظهر إشكالات كثيرة.

والبعض مثل المهندس طاهري وصل ـ وقلنا أنه كلام ليس بعيداً ـ إلى أن الدولة ليس فقط يمكنها أن تملك بل يمكنها أن تأكل الربا. والاحتمال موجود في عدم المانع من أن تأخذ الدولة الربا لأنها بمنزلة أب للناس. وهذا نوع ينفتح مناط ذكره البعض لكن أولئك يقولون أن الدولة ليست شيئاً فكل ما يصل من مال إلى الدولة فليست هي المالك بل هو مال الأفراد وحيث أننا لا نعرف من هم فالمال مجهول المالك. وحينها يتعاملون مع أموال الدولة معاملة مجهول

المالك الخارج عن هذه الحسابات ويصير كمال يعثر على إنسان. أما الذين يرون الدولة مالكة سيختلف عندهم الحل عن الذين لا يعتبرونها مالكة. وما نقوله نحن ورائي بعض مراجع التقليد الذين تقلّدونهم[1] أن الدولة لها صلاحية الملكية ودليلهم هو: إنكم تقولون أن الدولة أو أية مؤسسة عامة ليس لها وجود حقيقي وما لا وجود حقيقي له كيف يمكن أن يكون مالكاً؟ والجواب هو أن الملكية نفسها ليست ذات وجود حقيقي بل هي أمر اعتباري ونحن تارة نريد أن نثبت أمراً حقيقياً لأمر اعتباري وأخرى نريد أن نثبت أمراً اعتبارياً لأمر اعتباري. والدولة ذات وجود اعتباري كما أن وجود الملكية اعتباري فهذه مجموعة اعتبارات اجتماعية حسب تعبير «روسو» يفرضها البشر بمنزلة أمور واقعية لترتيب مجموعة آثار لا يمكن ترتيبها ما لم يعتبر هذا الأمر الاعتباري والمثال الواضح على ذلك الرئاسة والمرؤوسية في النظام الإداري.

فنحن مثلاً نريد اعتبار شخص رئيساً لجلستنا فهل يصير حقيقة وتكويناً رئيساً للجلسة إذا اعتبرناه كذلك: أي هل يتغير شيء في شخصيته الواقعية؟ أم أننا نفرض له نوع فوقية ورئاسة نظير رئاسة الرأس على البدن.

ونفرض أنفسنا بمنزلة أعضاء الجسد وهو بمنزلة الرأس يعطي أمراً ونحن ننفذ. هذا الاعتبار هو من أجل أن ينتظم عملنا وحتى يصير هذا النظام أمراً واقعياً لا بد من اعتبار ذلك. وكذلك الحال في مسألة الملكية وعليه فليس بإشكال كون الدولة ليست شيئاً حتى تكون مالكة لأن الملكية هي أيضاً ليست شيئاً بهذا المعنى. الدولة ذات وجود اعتباري وأفرادها موجودون حقيقة والملكية أيضاً ذات وجود اعتباري.

الأمر الثاني الذي يجب ذكره في المقدمة هو أن السبيل الذي سلكه الفقهاء عادة ـ وكأنهم عدلوا عنه أخيراً ـ مختلف عن السبيل الذي طويناه. في تلك الجلسة التي ذكرت فيها رسالة السيد الميلاني ذكرت أن الطريق الذي ذكره أولئك السادة والذي لم يكن ملفتاً لنا أنهم أرادوا تغيير الشكل الظاهري لما هو

---

(١) الظاهر أن المقصود الإمام الخميني (قده).

موجود فعلاً وتصحيحه بذلك وحل جميع اشكالاته. أي أن طرحهم لا يغير من ماهية القضية شيئاً بل يغيّر الشكل والصورة فبدل أن تقول مثلاً أعطيك ألف تومان على أن ترده ألفاً ومائة تومان بعد ستة أشهر تقول أبيعك هذا الألف بـ ألف ومائة. إن هذا الأمر لا يغيّر ماهية المسألة بل هو مجرد تغيير لفظي ظاهري وليس هو ما نريده.

ومع الالتفات إلى أن بعض الحلول التي طرحت مبنية على هذا التغيير الظاهري ننقل هذه الحلول. وأول مسألة في باب الربا هي أنه هل أن جميع المعاملات التي تصح مع الفرد هي صحيحة إذا عقدت مع البنك أم لا؟. الجواب أنها صحيحة بناء على هذه النظرية ولا مانع فالمال الموضوع في البنك حلال أو على الأقل بني على حلية لأنه لا يمكن الحكم بحرمة ما لا يقين لنا بالحرمة.

الحساب الجاري:

هل في فتح حساب جاري في البنك إشكال؟ لا. لأن معنى الحساب الجاري أن الشخص يقول أضع مالي في البنك كأنه أمانة وأستطيع أن أسترده ساعة أشاء. لكن الجميع يعلم والفقهاء يوافقون أيضاً أن هذا ليس أمانة وإنما يكون أمانة إذا بقيت عين المال محفوظة ثم تسترده والحال أنك تضع مالك في البنك وتسمح له بالتصرف به كما يشاء وعليه فأنت تقرض البنك مالاً بحيث تستطيع استرداده ساعة تشاء وحيث أنه قرض بلا فائدة فلا مانع منه.

قد يعترض شخص بأننا نعلم أن البنك يأخذ الربا ويقوم بالمعاملات المحرمة فكيف يجوز لنا أن نعطي البنك مالنا الحلال ثم نسترد مالاً لا ندري هل هو حلال أم حرام.

والجواب أن الشرع سهّل في أمثال هذه المسائل فلو أخذت هدية من شخص تعلم أن ماله مختلط بالحرام والحلال فالمال الذي تأخذه حلال لك وليس لك أن تقول عندي علم إجمالي بأن في ماله حراماً والعلم الإجمالي يوجب الاحتياط، لأننا نقول هنا أن اليد معتبرة واليد حاكمة على العلم الإجمالي

فإذا أخذت هدية من شخص تحتمل الحلية وأنه دفع من المال الحلال فلا يجب الفحص أكثر من ذلك. والإمام الصادق (ع) يقول لو لم تكن يد المسلم حجة «لما بقي للمسلمين سوق» فأنت تذهب مثلاً إلى السوق لتشتري شيئاً فلا يجب عليك البحث عن مصدر ذلك الشيء.

البنك هو أيضاً مثل الفرد والفرض أن البنك لديه المال الحلال والمال الحرام وعندما يعطيك البنك مالك عليك البناء على حليته.

الإدخار والودائع:

تبحث في غير الحساب الجاري أي فيما يعطي عليه البنك فائدة سواء وضعت كإدخار أم كوديعة. يقولون أنه لو كان هناك اتفاق ولو ضمني على أن يدفع البنك فائدة ففي المعاملة إشكال. فإن كان هناك اتفاق صريح فهو ربا قطعاً وإن كان هناك إتفاق ضمني بأن يكون بناء البنك على أن يدفع مقداراً معيناً من الفائدة وأنت تضع المال على هذا الأساس فهو ربا قطعاً أيضاً. نعم لو فرضنا ـ ومثل هذا الفرض غير موجود عملياً ـ أنه لم يكن هناك أي إتفاق لا ضمني ولا صريح لكن البنك يضيف من قبل نفسه مبلغاً بحيث لو لم يضف ليس له حق المطالبة ففي هذه الحال لا مانع من أخذ الفائدة لكن الظاهر أن هذا الفرض غير ما هو موجود فعلاً في الخارج. وعلى هذا لو أخذنا فائدة من خلال الوديعة الثابتة أو الإدخار يجوز على رأيّ السادة.

جوائز البنك:

ما حكم الجوائز التي يدفعها البنك الوطني أو التي يدفعها بعد القرعة من بين الذين لهم حساب في البنك؟ يقال هذه جائزة ولا إشكال فيها فهو يعطي جائزة برضا، وهو مختلف أوراق اليانصيب ومصائبه. ولا إشكال في الجائزة من حيث هي لكن لهم إشكال من جهة أخرى وهي: لماذا يعطي البنك جائزة؟ هي جائزة للذين فتحوا حسابات في البنك ويستفيد من أموالهم وهذه الاستفادة هي أيضاً ربوية. ففي الجائزة إشكال لكن لا من جهة أننا على يقين بأن البنك يعطي الجائزة من حالات الربا، إذ لا مجال لأن يدعى أحد اليقين بذلك لأن البنك لديه

المال الحلال أيضاً. وليس لنا أن نضيّق على أنفسنا في مسائل سهّلها الشرع علينا كما أن هنا رواية معروفة يستند إليها الفقهاء بشكل كبير وهي رواية مسعدة ابن صدقة الواردة في المعاملات التي يقوم بها الإنسان وفيها هذه العبارة: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، مثل باب الطهارة والنجاسة. فهناك مسائل أراد فيها الشرع التسهيل فهو لم يرفع اليد عن أحكام الطهارة والنجاسة لكنّه سهّل الأمر في مرحلة الإثبات فما لم تكن على يقين بالنجاسة فهو طاهر: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر» فما لم تكن متمكناً من الحلف على النجاسة فهو لك طاهر وهذا حكم تسهيلي من الشرع. ومقامنا من هذا القبيل فقد تحتمل ٩٩ بالمئة أن هذه الجائزة معطاة من الربا لكن ما دمت تحتمل أنها من غير الربا فالشارع يطلب الأخذ بهذا الاحتمال وعدم الاعتناء بـ الـ ٩٩ بالمئة ومن هو على يقين بأنها من الربا عليه أن لا يأخذها.

ـ أستطيع أن أثبت أنها من الربا.

كل من تثبت له ذلك ليس له الأخذ أيضاً نحن نذكر القاعدة فمن ثبت له ذلك ولم يعتن وأخذ فقد فعل حراماً مثل قصة ذلك الطالب الذي دخل كلب إلى غرفته فأقفل عينيه وهو يقول اذهبي أيتها القطة، الكلام هو في أن من لم يثبت له ذلك فالمال حلال.

الإعانة على الإثم:

إذن ليس الإشكال من أين تدفع الجائزة، الإشكال هو أنه عندما يدفع المال للبنك مع العلم بأنه سيقرضه لآخر قرضاً ربوياً أليس هذا إعانة على الإثم؟ فهذا العمل حرام من حيث هو إعانة على الإثم لكن هذه الحرمة لا تنافي حليّة الجائزة وصحة القرض (للبنك) وحتى يتضح المطلب نذكر مثالاً: يقترض منك شخص مالاً كي يجهّز مصنعاً للخمر فهل أن إقراضه المال حرام أم حَلال؟ حرام لكن لو أقرضته هل يبطل القرض فليس لك أن تطالبه بالمال الذي اقترضه منك أم لا؟ والجواب أنك وإن فعلت حراماً لكن لك أن تطالبه بالقرض. وكذلك أخذ الجائزة من البنك لا إشكال فيها لمن يحتمل كونها معطاة من مال غير ربوي لكن

أصل العمل الذي قام به حرام لأنه إعانة على الإثم.

ـ ما هو حكم الوديعة الثابتة؟.

ـ إن كانت الوديعة مع إتفاق صريح أو ضمني بأن لمن يدفع للبنك الفائدة فهذا حرام وهذه الحال هي ما عليه الواقع لكن لو فرضنا ـ وهو غير مطابق للواقع ـ أنه لم يكن هناك في الإيداع أي إتفاق وشرط لا ضمني ولا صريح بالفائدة بل البنك مختار في أن يدفع جائزة أو لا يدفع وإن لم يدفع فليس لأحد حق مطالبته فله حكم الجائزة والمكافأة ولا مانع منها في هذه الصورة لكننا ذكرنا أن هذا غير ما هو موجود فعلاً.

وعليه فالإيداعات بالنحو الموجود فعلاً حرام من جهتين: ١) الربا وهو حرام. ٢) الإعانة على الإثم.

ـ رأيت في بعض الموارد أن آية الله البروجردي يجيز أخذ الربا من غير المسلم فلو فرضنا أن مؤسس البنك غير مسلم فما هو حكم الإيداع؟.

ـ في هذه الحال تزداد الحرمة من جهة أخرى. إذ تارة تضع مالك في بنك غير مسلم لا يأخذ الربا من المسلمين وهذا من الممكن أن لا يكون فيه إشكال وهذا هو ما أراده السيد البروجردي إذ أجاز أخذ الربا حتى من الذميّ الذي يعيش بين المسلمين وبالأولى من هو ليس بينهم لكن لو أسّس غير المسلم بنكاً في بلاد المسلمين يأخذ الربا منهم فكما ذكرنا يكون إيداعك المال عنده إعانة على الإثم وهي أشد إذ الإعانة على الإثم تارة تكون بأن تساعد المسلم على أخذ الربا من المسلم وأخرى تساعد الكافر على أخذ الربا من المسلم فهو مشكل من حيث الإعانة على الإثم ومنها ولكن لا حرمة من حيث هو أخذ الربا من غير المسلم.

ـ جائزة حساب الإدخار تعطى لمن اشترك فيه وهذا مثل من يعطي جائزة لمن يشتري أكثر من خمره الذي يبيعه فالجائزة على هذا العمل حرام أو مثل مركز فحش يعطي جائزة للفاحشات من النساء فإذا كانت القرعة لشخص ثم تاب أفيذهب به إلى الحج؟!.

ـ ما المانع إذا كانت الجائزة من المال الحلال.

ـ لكنها جائزة على فعل حرام.

ـ فليكن لكن حقيقة الجائزة أنها هبة ونذكر لكم المثال الذي ذكرتموه فلو ن شخص جائزة لمن يقوم بفاحشة لكنه عينها من مال ليس حراماً وعندما كب شخص الفاحشة أُعطي الجائزة فلو فرضنا أنه تاب يجب عليه الذهاب ك المال إلى الحج (إن تحققت بـ الاستطاعة) (يضحك الحضور).

ـ كيف يكون حلالاً؟.

ـ هذا كلام في الصغرى ونحن قلنا أننا لو فرضنا المال حلال فلو قلت أنه ام فليس لدي تعليق بل كان كلاماً في الصغرى لا الكبرى.

ـ البنك وجد على أساس الربا فجميع أمواله التي يأخذها ربا إلا . . .

ـ لكن أصل رأس المال ليس رباً بل حلال.

* * *

ـ هناك قروض على شكل أوراق تضعها الدولة تحت تصرف البنوك فيأتي خص ويشتري مقداراً من هذه الأوراق يستطيع بعد ستة أشهر أن يأتي ويأخذ ه وفائدته.

ـ من الواضح أن هذا ربا.

ـ أليس الحساب الجاري إعانة على الظلم؟.

ـ ذكروا هذه الشبهة ولذا هناك الكثير من الأشخاص لا يضعون أموالهم في حساب الجاري ويبقى مالهم في البنك طويلاً.

ثم إنه يجب أن يكون واضحاً أن الإعانة على الإثم إنما تكون إذا كان نسان على يقين بأن عين ماله يصرف في الحرام، كما أن البعض أشكل أنك لو ت المال بهذا الدافع فهو إعانة على الإثم إما إن لم تقصد ذلك فهو ليس

إعانة على الإثم. لكن نحن نعتبر الإعانة على الإثم متحققة في صورة العلم بأن البنك يستعمل عين المال الذي ندفعه في الربا فعملنا مع هذا العلم إعانة على الإثم. لكن لو فرضنا ـ وهو كذلك ـ أن البنك عنده عدة أعمال. فمن جهة أضع مالي في الحساب الجاري ومن جهة أخرى هو يعطي من لديه حساب جاري أيضاً ويقوم البنك بعملية المبادلة وعادة يكون في البنك مقدار من المال كي يصرف في هذا العمل وحينئذ لا يكون الوضع في الحساب الجاري إعانة على الإثم بل يكون إعانة على البر فإن ذلك المال يكون بنفع الآخرين.

وصندوق الإيداع يختلف عن الحساب الجاري فصندوق الإيداع أو الإدخار يأخذ البنك المال على أساس أن يصرفه في الموارد المشتبهة لكن الحساب الجاري يكون فقط لتحريك المال ولذا لا يكون الإنسان على يقين بأنه في الحساب الجاري يصرف ماله في الربا ولذا لم يكن عمله إعانة على الإثم بالتأكيد. فالحساب الجاري مختلف عن غيره.

ـ هذا إعانة على الإثم أيضاً لأن البنك عندما يأخذ مالاً من شخص ليدفعه إلى آخر إنما يفعل ذلك لأنّ مال الآخر في حركة ربوية لأن حوالي ٧٠ بالمئة من أموال الحساب الجاري لها حركة ربوية وإنما يحتاج إلى ثلاثين بالمئة من أمواله كي يجري عملية المبادلة.

ـ يشترط في الإعانة على الإثم أن تكون هناك علاقة مباشرة وإذا كانت العلاقة غير مباشرة فلا إعانة على الإثم حتى أن البعض مثل المحقق الحلي ذهب إلى عدم كفاية أن تكون العلاقة مباشرة أيضاً إن تخلّلت ذلك الإرادة الحرة للطرف الآخر. فلو أردنا أن نعتبر الإعانة على الإثم حتى وإن كانت العلاقة غير مباشرة فستكون جميع أعمالنا إعانة على الإثم وأي عمل ليس له علاقة غير مباشرة بنفع حرام[1]، إلا أن ذلك ليس إعانة على الإثم مثل دفع الجمرك وإن كان الجمرك في حد ذاته من قبيل الضرائب والجمارك الفعلية غير الجمارك القديمة فالجمرك القديم كان جزية أو ضريبة يأخذها قاطع الطريق من التجار أما

(١) نلفت من جديد أن هذه البحوث قد أوردت قبل الثورة الإسلامية.

الجمرك اليوم فهو من جملة الضرائب التي تعود للعموم ـ وهذا أمر مرتبط بالدولة ـ فالجمرك القديم لم يمكن لذي مقام صالح تشريعه أما الجمرك اليوم فممكن أن يجعل مركز صالح ضريبة على البضاعة التي تستورد أو تصدر مع دراسة في هذا المجال فالضريبة التي توضع على الاستيراد يلحظ فيها المصلحة العامة وحماية للبضاعة الداخلية وهذا غير ما يأخذه قاطع الطريق من جزية وضريبة والجمرك الذي قبّحوه هو القديم لا هذا والجمرك الحرام هو غير هذا.

وإذا أردت اليوم الذهاب إلى مكة للحج فهذا يستلزم عدة محرمات فأنت تدفع مالاً مقابل جواز السفر فأين يصرف هذا المال؟ أو عندما تدفع جمركاً حين الخروج والعودة. فهذا العمل له علاقة غير مباشرة بتلك المحرمات وليس إعانة على الإثم. الإعانة على الإثم تتحقق عندما يؤدي عملك إلى الحرام بشكل مباشر.

ـ القرض هو مال يدفعه البنك إلى طالبي القروض ضمن شروط معينة ولمصاريف معينة مثل البناء والزراعة والصناعة ويأخذ مقابل ذلك فائدة ولا مجال لأن يعطي أحداً أي قرض إلاّ من خلال معاملة ربوية وعادة تكون فوائد هذه القروض قليلة وهدف البنوك وخصوصاً بنوك...

ـ الجواب عن هذا السؤال تقدم في الحديث الماضي. فحتى لو فرضنا أن البنك في هذه الموارد يهدف إلى فتح الطريق أمام العمل وأن الفائدة التي يأخذها قليلة لكن ما تقدم يبيّن أن هذا الطريق غير صحيح، حسب الكلام الذي ذكرناه نحن وخلاصته أن هذا العمل هو استفادة من المال من طريق منحرف وهذا غير جائز سواء قلت الفائدة أم كثرت ولو طبّقت الحلول التي طرحناها لن تكون هناك حاجة لهذا الحل.

ـ هناك مؤسسات مثل إدارة المسكن تبني البيوت وتبيعها للمحتاجين بالتقسيط وفي العقد يكتب أن الثمن نقداً هو كذا ثم تضاف إليه فائدته خلال المدة المعينة. فما هو حكم هذه المعاملة والتصرف في هذا البيت؟.

هذه المعاملة بهذا الشكل ربوية وهي غير جائزة قطعاً. والحال أنه يمكنهم

إجراء المعاملة ببيع النسيئة فإذا كانت كلفة البيت على تلك المؤسسة مئة وخمسين ألف تومان يمكنها أن تبيعه بمائتين فلماذا تجري المعاملة بشكل ربوي؟ وعلى كل حال فالمعاملة بذلك الشكل ربوية حرام. أما الشراء فالظاهر أنه لا إشكال فيه لأن المشتري يشتري نقداً ثم يدفع الربا مقابل دينه الثابت في ذمته فالربا حرام دفعاً وأخذاً لكن أصل المعاملة صحيحة.

ـ البنوك أو بعض المؤسسات تقوم بتبديل حوالات ذات مدة مع شروط خاصة إلى نقد ومقابل ذلك تخفض من قيمته وتأخذ عليها فائدة المال خلال المدة المقررة. فما هو حكم المسألة بالنسبة لبائع الحوالة وأحياناً البنك؟.

هذه المسألة هي تخفيض ولا إشكال فيها عند الفقهاء على أساس أن هذا من بيع وشراء المعدود وليس من المكيل أو الموزون. ولا إشكال في البيع بزيادة في غيرهما. وإن لم نقبل هذا الكلام ـ ولم نقبله نحن ـ واعتبرنا المعدود مثل المكيل والموزون ففيه إشكال لأن هذه الحوالات حوالات البيع والشراء.

وذكرنا أنه في المثلين لا يجوز البيع بزيادة أو نقيصة، وبناء عليه فإذا كان لشخص في ذمة آخر مائة ألف تومان إلى ستة أشهر ويريد بيعها لآخر نقداً بـ ٩٥ ألفاً فلا إشكال في ذلك عندهم، لكن تراجع البعض[١] عن هذا الرأي أخيراً لكن السيد الميلاني مثلاً نفى الإشكال عنه لأن العملة من المعدود لكن بناء على ما ذكرناه في الأمر إشكال.

ـ في شركة مازندران للنسيج المساهمة تبيع أسهماً للناس وعند رأس السنة تدفع لكل سهم في الشركة ربحاً مناسباً مع السهم ـ إلى هنا لا إشكال (الأستاذ) ـ لكن بنك الاعتبارات الصناعية يضمن ثمانية في المئة من أرباح السهام بأن يدفع هذا الثمن على كل حال فهل هذه المعاملة ربوية؟ وهل يجوز أخذ هذه النسبة دون احتمال الضرر؟.

ـ هذا لا ربط له بالربا. فلو كان هناك إشكال فليس من ناحية الربا فإن هذا

---

(١) الظاهر أن المقصود الإمام الخميني (قده).

معناه أنك اشتريت أسهماً من شركة فيأتي آخر ـ قد يكون صاحب الأسهم الأول وقد يكون أجنبياً ـ ويتعهد أن المعاملة لو لم تربح يدفع هذا المقدار. وهذا شرط من طرف واحد فلو كان من طرفين لكان قماراً فلو أنك أتيت واشترطت مع البنك أن لو ربحت المعاملة يدفع لك ثمانية بالمئة وإن خسرت تدفع أنت له ثمانية بالمئة لكان هذا نوعاً من القمار لكن في ما نحن فيه التعهد من طرف واحد وهذا لا مانع منه وهو في الواقع نوع تأمين.

ـ البنك مطمئن إلى درجة أنه. . .

ـ لأنه مطمئن يقوم بهذا العمل ويعلم بأن لا ضرر من القضية وهذا هو حال كل من يتعهد فإن العادة فيمن يتعهد تعهداً ليس له عوض يكون لأجل اطمئنانه. فأنت مثلاً لست على استعداد لأن تبيع بيتك للشخص الفلاني أو تشتري الأرض الفلانية ولديك حذر فأريد أن أشجعك فآتي إليك وأتعهد لك أنك لو تضررت من المعاملة أدفع لك هذا المقدار، هذا كي تتشجع.

* * *

من جملة البحوث التي أوردت في هذه الجلسات مسألة واضحة جداً وهي أن وجود صندوق للقرض الحسن في المجتمع ضروري من وجهة النظر الإسلامية حتى إنه في كثير من الروايات أُكّد على أن تحريم الربا كان لأجل عدم الامتناع عن القرض الحسن وعدم تعطيله.

وقد ظهر من البحوث التي بحثناها ـ وبالطبع فإن توضيحات الآخرين ساعدتني كثيراً وقد استفدت الكثير من هذه الجلسة ـ أن الطريق مفتوح أمام البنك اللا ربوي وهذا بنحوين:

أحدهما: لو صمّمت الدول عليه فهل هذا ممكن أم لا؟ يعتقد البعض أن النظام الربوي أمر ضروري فحتى لو أرادت أميركا أن تقوم بذلك العمل فلن تستطيع فضلاً عن إيران. لكن هذه الاقتراحات التي قدمت عملية لو عزمت دو

على العمل بها[1] . طبعاً يجب أن يعطي رأيه في هذا المجال خبير إقتصادي.

كما أنه لو أراد البعض تشكيل بنك لا ربوي في ظل هذه الأنظمة الموجودة فإن ذلك بإمكانه ولا مجال لأن يقال بأنه سينكسر، فليس هو أمراً مثالياً حتى يقال أنه يجب أن تبدأ به أمريكا أولاً حتى يصل الدور إلينا أو يجب على الأقل أن تبدأ به دولة ما حتى نستطيع نحن القيام بذلك. كلا بل لو عزم عدة من المسلمين على ذلك لأمكنهم أي ما استنتجه من مجموع هذه البحوث الذي ذكرناها هو أن إيجاد بنك غير ربوي ليعالج الضرورات الاقتصادية أمر عملي.

---

(١) وأخيراً طلبت الكويت من بعض العلماء الإسلاميين تقديم طرح البنك اللاربوي وقد قدم البعض ذلك.

الفصل الثاني:

تقريرات[1]:

(١) الربا في الإسلام وفي العالم:

الربا المتداول في العالم بين ذوي رؤوس الأموال والذي منعته النظم الاشتراكية هو الربا القرضي في مجال قرض العملات. لكن في الإسلام حرّم أيضاً الربا المعاملي كما عمّم حرمة الربا القرضي لما إذا كان مالاً أو غير مال. نعم يمكن أن يكون تحريم المعاملة الربوية في الإسلام تحفظاً على حرمة الربا القرضي وحتى لا يتهرب من الربا القرضي بالربا المعاملي بشكل بيع مثلاً.

٢ ـ الربا الاستهلاكي والربا الإنتاجي:

أحياناً يقترض المقترض كي يصرف المال في حاجاته الحياتية وهذا القسم من القرض الربوي يكسر ظهر المقترض بينما القرض الحسن تعاطف واصطناع للمعروف. وأحياناً لا يحتاج المقترض إلى القرض إلا لتوسعة نشاطات إقتصادية ونسمّي القسم الأول بالقرض الاستهلاكي والثاني بالقرض الإنتاجي لنر هل أن حرمة الربا مختصة بالقروض الاستهلاكية أم أنها شاملة أيضاً للقروض الإنتاجية؟

---

(١) هذا الفصل تقريرات قسم من دروس الأستاذ الشهيد في الاقتصاد ألقاها في مدرسة مروى في طهران وقد لاحظ الأستاذ هذه التقريرات وأدخل عليها تعديلات وعلّق في الحواشي عليها كما أن التقريرات من أصلها كانت ذات هوامش منها من المقرّر وقد أشير لها بحرف (ش). تجدر الإشارة إلى أنه في أواخر هذه التقريرات حيث بحث في الروايات الواردة في باب الربا قد ذكرت علامة المصادر فيه بشكل مختصر فـ «كا» = أصول الكافي ويب: التهذيب.

وهل الربا الذي كان متعارفاً عليه بين المشركين أيام الرسول (ص) كان من كلا النوعين أم كان فقط في القرض الاستهلاكي؟.

يؤيد الاحتمال الأول:

أمور: ١) أن القرآن ذكر الربا مقابل الصدقة: ﴿ **يمحق الله الربا ويربي الصدقات** ﴾ كما أنه في الروايات علّل تحريم الربا بمسألة التعاطف والتراحم واصطناع المعروف. ومن الواضح أن هذه العلة مختصة بالربا في القرض الاستهلاكي.

٢) أنه لو كان ملاك حرمة الربا المبدأ الاقتصادي القائل بعقم المال وعدم توليده لكان من اللازم تجويزه في غير النقد والحال أن تحريم الربا في الإسلام يشمل النقد وغيره، وهذا دليل على أن ملاك تحريم الربا حفظ مبدأ الاصطناع للمعروف.

يؤيد الاحتمال الثاني ـ التعميم ـ :

أمور: ١) المقابلة بين الربا والبيع في آية ﴿ **وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾ إذ لو كانت حرمة الربا في القرض الاستهلاكي ترحماً على الضعفاء لم يكن هناك مناسبة لذكر حليّة الربا بخلاف ما لو كانت حرمة الربا شاملة للقرض الإنتاجي الذي يشبه التجارة من حيث تشغيل المال[1] ـ ولا بد من مزيد بحث وتحقيق حول مفاد الآية ـ .

٢) أنه عندما حرّم الربا كان الربا في القرض الإنتاجي متداولاً بين المشركين ـ وفي بعض الروايات تعرض للربا في القرض الإنتاجي ـ ولذا فإن عمومات تحريم الربا تشمله ـ تراجع الشواهد التاريخية.

---

(١) يمكننا القول: إذا كانت حرمة الربا مختصة بالقرض الاستهلاكي وملاكه إيجاد اصطناع المعروف لم يكن نقض المشركين «إنما البيع مثل الربا» وجوابه «أحلّ الله البيع وحرّم الربا» صحيحاً بخلاف ما لو بين تحريم الربا على مبدأ اقتصادي يصح معه النقض المذكور وجوابه.

٣) ذكرت في الروايات علل أخرى لتحريم الربا تتناسب مع القرض الإنتاجي مثل ما جاء في رواية الغلل عن الإمام الصادق (ع): «ولما فيه من ترك التجارات» ومن الواضح أن هذا التعليل غير جارٍ في القرض الاستهلاكي لأنه لو لم يقرض قرضاً ربوياً يقرض قرضاً حسناً ولا يتاجر لكن في القرض الإنتاجي لو لم يقرض قرضاً ربوياً ولا قرضاً حسناً فإنه يتاجر.

والعمدة في الدليل على تحريم الربا في القرض الإنتاجي عمومات وإطلاقات الأدلة مع عدم المخصص والمقيّد.

وفي نهاية هذا البحث تجدر الإشارة إلى أن هناك نوعاً من القرض الإنتاجي يراد منه رفع الحوائج الحياتية بحيث لو أراد المقترض دفع الربا لن يؤمّن حياته لكن لو اقترض بدون ربا وعمل به يستطيع العمل إلى حدّ تأمين مصاريفه. فهل هذا القرض يجب اعتباره من القرض الاستهلاكي أم الإنتاجي؟.

من الواضح أن ملاك حرمة الربا في القرض الاستهلاكي يشمل هذا القسم أيضاً بل هو في الحقيقة نوع من القرض من أجل الصرف. وعلى كل حال فإن الظاهر شمول دليل حرمة الربا نقلاً وعقلاً للربا في القروض الإنتاجية أيضاً كما سيتضح ذلك من البحث في فلسفة حرمة الربا.

٣ ـ فلسفة حرمة الربا:

ذكرت في فلسفة حرمة الربا وجوه أو يمكن ذكر وجوه نذكرها ونناقشها:

١ ـ إصطناع المعروف:

وقد وردت هذه الحكمة في الروايات كما أنها تفهم من التقابل في القرآن بين الربا والصدقة ويجب الالتفات إلى الفرق بين تحريم الربا في النظام الإشتراكي وتحريمه في الإسلام فإن حرمة الربا في النظام الاشتراكية لأنه لا ملكية خاصة لكن في الإسلام مع تجويزه للثروة ـ بشروط خاصة ـ حرّم الربا. والإسلام حرّم الربا لأجل تحقيق التراحم في المجتمع وحفظ التراحم أمر اهتم

به الشرع الإسلامي ولذا فهو رغم عدم اعتباره الإقراض واجباً وعدم تحميل الحكومة لزومه ندب إلى القرض الحسن من جهة وهيّأ له أرضيّته من جهة أخرى فحرّم القرض الربوي ومنع من تكديس المال من خلال إيجاب الزكاة ـ والمال الذي يدّخر تتعلق به الزكاة كل سنة حتى ينزل عن النصاب لكن لو أقرض المال خرج عن كونه ذخيرة ولا تتعلق به الزكاة ـ . والخلاصة أن الشرع لم يرد أن يفرض الإقراض بل أراده أن يتحقق عن طريق التراحم والأحاسيس وإحياء العواطف عمل عاقل بحيث لو أريد رفع حاجة المحتاجين بطريقة أخرى ـ مثل إلزام الدولة بذلك ـ لأمكن أن يكون ذلك أمراً غير لائق. كما ذكر أرسطو مثل هذا في نظير هذه المسألة إذ قال: الملكية الشخصية توجب بروز صفة الجود والإيثار في الأشخاص فإن لم تكن هناك ملكية شخصية لم يكن ليصير هذا الاستعداد في البشر فعلياً.

إشكال:

إن الوجه المذكور لتحريم الربا صحح تماماً في القروض الاستهلاكية لكنه لا يجري على الإطلاق في القروض الإنتاجية لأن المقترض فيها ليس فقيراً بل قد يكون صاحب ملايين ويستفيد من القروض استفادات أخرى قسم منها يرجعه إلى المقرض[1] .

(١) يمكن أن نقول أن تحريم الربا في القروض الإنتاجية هو حريم الربا في القروض الاستهلاكية فحتى لا يتهرب من القرض الاستهلاكي وإخراجه بصورة قرض إنتاجي حرم الإسلام الربا في جميع القروض إضافة إلى أن هذا التحريم مؤثر جداً في تهيئة المجال لاصطناع المعروف إذ لو اقترض شخصان أحدهما قرضاً استهلاكياً والآخر قرضاً إنتاجياً فمن المسلّم به أن الأرجحية ستكون للقرض الإنتاجي مع الربا على القرض الاستهلاكي بدون ربا وحيث أن المجال مفتوح دائماً أمام القرض التوليدي فسيسد الباب أمام القرض الاستهلاكي. ولا يصح النقض بالتجارة والمضاربة لأن فيهما احتمال الضرر موجود ولا يتيسّر لكل شخص أن يتاجر بنفسه أو يحصّل على عامل مثالي للمضاربة ولذا يصح أن نقول أن تحريم الربا مطلقاً من أجل إيجاد الأرضية لإصطناع المعروف.

٢ ـ الركود الاقتصادي:

قال البعض أن القروض الربوية توجب ركود الاقتصاد ولذا فهو مضرّ اقتصادياً. إن كان المقصود من ركود الاقتصاد ركود الأموال وعدم تشغيلها مثل ما هي عليه حالة الادّخار فمن الواضح أن هذا غير صحيح لأن المقترض يشغل المال. وإن كان المقصود من ركود الاقتصاد أن آخذ الربا يخمل ويتكاسل ويأكل بدون أي جهد فتضيع بذلك الطاقات الإنسانية فهو صحيح لكن ينقض عليه بالمضاربة.

وهذا الوجه هو ما تقدم في رواية العلل عن الإمام الرضا (ع) وعبّر عنه بترك التجارات. وقد يجاب عن النقض المذكور بأنه في المضاربة يكون التدبير وإصلاح المال بعهدة المالك ـ عليه أن يراقب ماله ـ وإن لم تكن له مشاركة عملية وذلك بخلاف الربا فإن صاحب المال مطمئن البال إلى كون ماله مضموناً له.

وعلى كل حال فإن هذا الوجه غير تام عندنا. طبعاً نحن نقبل أن رؤوس الأموال المنتجة اقتصادياً هي على نحوين: ١) الثروة. ٢) العمل ـ بخلاف الاشتراكية التي لا تعترف بغير العمل منتجاً وخلافاً للرأسماليين الذين لا يعتبرون غير المال منتجاً ـ ونحن نعترف بأن النظام الربوي يوجب الخمول وركود الطاقات البشرية لكن لا نقبل بالمبدأ الاقتصادي القائل: «كل ما يوجب ركود الطاقات يجب تحريمه» ونحن نعلم أن الإسلام حث الناس على العمل لكن لم يرد الشرع الإسلامي إجبارهم عليه ولم يرد سدّ جميع طرق الإعاشة عليهم وإبقاء خصوص طريق العمل بدليل أن الإسلام لم يحرّم الإرث وأجاز الهبات وصحّح الإجارة والمضاربة وبالتالي لا مجال لدعوى حرمة الربا في الإسلام من خلال هذا الطريق.

٣ ـ انقطاع العلاقة بين الثروة والعمل[١] :

ويستند هذا الوجه على أن كل ملكية لم تأت من عمل فهي ظلم وباطل وحيث أن آخذ الربا لم يقم بأي عمل فهو لا يستحق ذلك الربا وملكيته له غير مشروعة. والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الوجه الأول يستند على المبدأ الاقتصادي القائل بتحريم ركود الطاقات والخمول وهذا المبدأ هو الذي حرّم أكل الربا. أما هذا الوجه فهو يحرّم الربا استناداً إلى أصل أخلاقي واجتماعي يرى العدالة وتحريم الثروة لا تكون نتيجة العمل. ولا نظر في الوجه الأول إلى نفي مولّدية رأس المال بل النظر إلى وجوب عدم تعطيل القدرات البشرية لكن هذا الوجه ناظر إلى أن العوائد المشروعة منحصرة بما يكون حصيلة عمل وبعبارة أخرى لا نظر في الوجه الأول إلى العدالة وفي هذا الوجه قد نُظر إليها.

وقد قبل هذا الوجه الكثير من الباحثين المسلمين وصوّبوا المبدأ القائل: «يجب أن تكون الثروة وليدة العمل» وحيث أنه يمكن النقض عليهم بالإجارة والمضاربة إذ أجازهما الإسلام والحال أن العلاقة فيهما بين الثروة والعمل مقطوعة أجابوا بأنه في الإجارة تستهلك العين بالتدريج والأجرة مقابل هذا الاستهلاك وحيث أن العين المستأجرة وجدت بالعمل فالمؤجر يأخذ الثمن مقابل عمله وهذا حلال، وبعبارة أخرى لا فرق بين أن يؤجّر الإنسان نفسه للعمل ويأخذ أجره على ذلك وبين أن يؤجر ملكه الذين هو عمله المتراكم والمتجسّد ويأخذ الأجرة عليه.

وعلى هذا يصير الفرق بين الربا والإجارة واضحاً إذ الإجارة في **الربا للنقد وأصل المال محفوظ في ذمة المديون ولا استهلاك فيه أما في إجارة الأعيان فالاستهلاك التدريجي ثابت.**

---

(١) وبعبارة أخرى: أصل: «الإنسان لا يملك إلا عمل نفسه».

وإن قبل هذا الوجه الكثير من الباحثين المصريين ومن وافقهم لكنه في رأينا غير صحيح.

فأولاً: لا نوافق على أنه لا بد أن لا تكون الثروة وليدة العمل المسلّم به أن الغصب وظلم الآخرين حرام أما مجرد قطع العلاقة بين العمل والثروة فهذا ليس حراماً. ونحن نعلم أن الإسلام أقرّ الملكية الآتية بالإرث والحيازة والعوض - والمال الذي يؤخذ مقابلهما ليس معادلاً للعمل وبعبارة أخرى عمل هؤلاء للاقتناص وليس للإنتاج - ولذا لا نستطيع اعتبار حرمة الربا في الإسلام من أجل انحصار مشروعية الكسب بالعمل.

ثانياً: إن صحة المضاربة والإجارة ليس لأجل أخذ الثمن مقابل عمل مباشر للإنسان بل هي من طريق آخر وهو أنه إذا كان محصول عمل الإنسان له أثر فهو مالك للأثر. فكما يملك الإنسان أثر نفسه يملك أيضاً أثر أثره لأنه وليدة عمله ولذا لا يجب أن تكون الأجرة مساوية للاستهلاك التدريجي للعين، وهذا في نفسه نقض على الذين صحّحوا الإجارة من خلال العمل المتراكم لأن لازمه أن تؤخذ الأجرة بمقدار إذا استهلكت العين نقصت قيمتها وفي غير هذه الحال لن تكون الأجرة عادلة. وهذا الكلام باطل عقلاً وشرعاً، على أنه قد تكون الإجارة أحياناً في صالح العين ولا يوجب استهلاكها مثل إجارة الحيوان لحمل الأغراض عليه بحيث لو كان ذلك بطريقة سليمة لأوجب تقوية الحيوان أيضاً ولا يوجب موت الحيوان من حيث استيفاء منافعه والحال أن ما يبذل من أجرة إلى المالك هو مقابل استيفاء المنافع[1].

وثالثاً: إن كان طريق تحصيل الثروة منحصراً بالعمل فلا تصح ملكية

---

(١) يمكن أن يقال أن الأجرة في جميع الموارد أو أغلبها - في الحيوان وغيره - تكون مقابل المنافع لا الاستهلاك وليس كلما استوفيت المنافع أوجب ذلك استهلاك العين وإن كان يقارنه.

المضارب في المضاربة لحصة من الأرباح حسب سهمه لأن العمل إنما قام به العامل ولم يقم المضارب بأي عمل. فإن قلت ربح المضارب على أساس اتفاق مع العامل أي تمام الربح هو للعامل حقيقة لكن حيث وضع المضارب ماله تحت اختيار العامل وصار في معرض الخطر فيأخذ حصة من ربح العامل حسب الاتفاق[1] . يجاب عن ذلك بأنه في هذه الحال يتعين الاتفاق على مصدر نطقي مقابل ذلك لا على أمر مشكوك الحصول إضافة إلى أن مجرد تعريض المال للخطر لا يجوّز أخذ المال حتى على مبنانا فضلاً عن مبنى من لا يجوّز قطع العلاقة بين المال والعمل.

رابعاً: أحياناً يبذل مال مقابل عمل ليس له قيمة إقتصادية وطبيعية بل محض اعتبارية مثل بذل المال مقابل إعمال حق الفسخ أو إسقاطه. ومن الواضح أنه في هذه الموارد لا قيمة مهمة للعمل المأتي به من حيث صرف الطاقة ـ بل لا قيمة له أصلاً ـ لكنه من حيث أنه يفتح طريقاً قانونياً أو يقفله يكون ذلك مفيداً للإنسان. ومن الواضح أن الذين لا يجوّزون تحصيل الثروة إلا من خلال العمل فمقصودهم العمل المنتج وهذا النوع من العمل لا يعتبرونه صحيحاً والحال أنه صحيح عقلاً وشرعاً.

٤ ـ الطبقية:

قال البعض أن الربا يوجب ظهور فصل فاحش طبقي، والمجتمع في ظل مثل هذا النظام سينقسم إلى طبقتين قوية جداً جداً وضعيفة جداً جداً وسيقوى

---

(١) قد يقال أن الأمر على العكس فإن لازم ملكية شيء ملكية عوضه والمضاربة معاوضة والعوض يزداد بالتدريج وعليه فالمالك الأصلي للربح هو المالك لا العامل. والجواب أنه قد ذكر في محله أن التجارة والمعاملة، إن لم تقوما على أساس العمل فهي باطلة ومصحّح زيادة قيمة مال التجارة عمل العامل الذي وقع على مال التجارة والنسبة بين العامل والمال نسبة الفاعل إلى القابل ولذا كانا شريكين فلو كان الربح للمال فقط لم يستحق العامل إلا الأجرة إضافة إلى أن الربح مولود فعل العامل وقابلية المال.

هذا الفارق بشكل مستمر حتى يؤدي إلى فناء الطبقة الضعيفة وبالتالي انهدام المجتمع[1].

المناقشة:

أولاً: إن المحذور المذكور يختص بالربا الاستهلاكي ولا يرتفع المحذور بتحريم هذا الربا وتبديله إلى القرض الحسن.

ثانياً: إن كان المقصود أن مجرد اختلاف الطبقات وتفاوتها بأي نحو غير صحيح فهذا لا نقبل به لأن الباطل هو التفريق والتمييز في مجال القانون سواء في مقام وضعه أم حين تنفيذه وأما التفاوت المرتكز على تفاوت القدرات الطبيعية والنشاطات فهو صحيح بل هو عين العدل وبه قوام المجتمع. وإن كان المقصود أن النظام الربوي يوجب اختلال وانهدام المجتمع فالجواب أنه يمكن المنع من الوصول إلى ذلك من خلال إشراف الدولة على مقدار الربا مثل الإشراف في الموارد الأخرى كما أن جعل الضرائب يمكنه أن يحفظ المجتمع من هذا الخطر وهذا طريق عقلاني واضح من منع تطور الأشخاص ونشاطهم من أول الأمر.

٥ ـ المال عقيم[2]:

وهذا كلام أرسطو إذ يقول المال عقيم. توضيحه أن قيمة كل سلعة مرتبطة بخاصيتها المفيدة ـ حسب رأينا لكن رأي الماركسية وتبعاً لعلماء المذهب

---

(١) ليس المقصود تحريم الربا لأنه يوجب الفصل الطبقي وهو ظلم. بل لما كان الفصل الطبقي يؤدي إلى فناء المجتمع ولو كان على أساس العدل أيضاً فهو حرام.

(٢) يجب أن يعنون المطلب بهذا العنوان: «الربا سرقة» ثم يبحث حول كون الربا سرقة أنه من وجهة نظر الاقتصاد الكلاسيكي والماركسية أن المال غير قادر على أن ينتج قيمة إضافية وهذا البحث قد وضّحنا في الكتابات في الاقتصاد أن المال قادر أيضاً على أن ينتج قيمة زائدة. ثم يُدخل في هذا البحث وأن النقد من حيث هو نقد غير منتج أو أن القرض غير منتج.

التقليدي يربطون القيمة بمقدار العمل الواقع عليها ـ والاستفادة من منافع سلعة من السلع وجعلها رأسمال مرتبط بأن تكون السلعة منتجة ـ ولا يكفي أن تكون نافعة ـ أي تزداد قيمتها بنحو من الأنحاء بسبب عمل وقع عليها أو أثر أنتجته تلك السلعة بمقتضى طبيعتها مثل ثمرة الشجر أو حمل الحيوان أو بسبب نقلها وانتقالها حتى تصير تحت يد الإنسان يتمكن من استهلاكها. أما إذا كانت السلعة غير قابلة للانتفاع منها مع بقاء عينها ولم تكن منتجة وكانت في ظرف لا يمكن حتى بيعها لآخرين فمثل هذه السلعة لا تقبل التجارة بها وجعلها رأس مال. فأول شرط في تملك رأس مال مشروع أن يكون المال في ملك صاحبه منتجاً. وكل رأس مال غير النقد يمكن أن يكون منتجاً إلا في بعض الموارد المعدودة. فكل رأس مال غير النقد يمكن أن ينتج ماله قيمة في ملك صاحبه مثل البيت والفرس والشاة أما النقد فهو غير قادر على أن يكون له أثر قيم في ملك مالكه. حتى أن الأثر الذي ينتجه مال التجارة بسبب النقل والانتقال لا يقدر النقد من حيث هو نقد على إيجاده نعم قد يخرج النقد عن كونه نقداً ويعود سلعة وله في هذه الحال حساب آخر. فالنقد ليس له أكثر من ثلاث خواصّ ١) معيار التقييم. ٢) وسيلة تبادل. ٣) ذخيرة. أما وقوعه معياراً للتقييم فلا يحتاج إلى استعمال أما جعله ذخراً فهو وإن كان منفعة لكن أولاً هو بمنزلة العدم شرعاً وأثره كلا أثر. وثانياً: لا معنى للعرَض كي يدّخر. أما كونه وسيلة تبادل فهذا لا يوجب زيادة قيمته. وعليه فبحكم ابتناء رأس المال المشروع على أصل[1] هو أن يوجد المملوك حالة كونه مملوكاً أثر قيماً والنقد مادام نقداً لا يتمكن ما دام باقياً تحت ملك مالكه من أن يؤثر فامتلاك النقد مع حفظه وبقائه على حالة النقد وجعله رأسمال في هذا الحال أمر غير مشروع. نعم يمكن جعل النقد رأسمالاً بنحو آخر يكون مشروعاً بأن يدخل النقد في تجارة أو مضاربة أو صنعة أو فلاحة وتتبدل ملكية النقد إلى ملكية أشياء منتجة وهذا يكون حينئذٍ رأسمالاً صحيحاً.

---

(١) هذا المبدأ يقابل المبدأ القائل: العمل يساوي القيمة الذي ادعاه الماركسيون تبعاً للمذهب التقليدي وأن لا شيء يولّد ثروة غير العمل ولا يمكن لغير العمل أن يوجد قيمة. ونحن إنكرنا هذا الأصل وأثبتنا خلافه.

أما الربا فهو عبارة عن الاستفادة من النقد حالة كونه نقداً لأن المقرض يبقى مالكاً للنقد حتى النهاية لكنه في ذمة المقترض. ومفاد الدليل القائل: المال عقيم أن الربا حرام.

وهذا الاستدلال له مقدمتان:

١) الرأسمال المشروع الرأسمال المنتج.

٢) أن النقد ما دام نقداً مملوكاً غير منتج.

والنتيجة أن التجارة بالنقد ما دام نقداً ربا غير مشروع.

النقد هو كل شيء بالقوة لكنه بالفعل ليس شيئاً بل هو حتى مثل الفاكهة وشيكة الفساد يمكن الاستفادة منها لكنها لا تقبل الأكل. والنقد من حيث هو نقد ثروة إذ لا يشترط في التروقية قابلية الاستيفاء لكن في التجارة لا يكفي مجرد كون المال مفيداً مباشرة بل يجب أن يكون منتجاً وأن يكون هناك مصدر فاعل أو قابل للأثر الذي له قيمة ومالية والنقد من حيث هو نقد والملاك في كونه ثروة هو كونه معنى حرفياً، واسطة بين السلع. فالسبب في عدم إمكان تأجير النقد أو التجارة به بأي نحو آخر هو عدم كونه منتجاً وعليه لو كانت هناك سلعة أخرى غير النقد غير منتجة بأي نحو لم يكن يمكن جعلها رأسمال في التجارة، لكن في رأينا لا وجود لمثل هذه السلعة[1] . وعلة عدم كون النقد مولّداً إن كونه ثروة ناشىء من رابطيته وكونه معنى حرفياً.

وخلاصة المطلب أن ملاك الثراء المشروع أن يكون الإنسان ذا ثروة تكون سبباً ومنتجة لثروة أخرى فإذا ملك الثروة الأولى ملك الثانية أيضاً سواء تولدت عن الأولى على نحو الاستقلال ـ ولعله لا وجود إلى الآن لمثل هذا الشيء بحيث يكون مولداً للثروة على نحو الاستقلال ـ أم كان ذلك بمشاركة العمل مثل إنتاجية المصانع وكل آلة. وسواء كانت العلاقة بين الأثر وأثر الأثر علاقة العلة الفاعلة أم علاقة العلة القابلة ـ والأول مثل منافع الحيوان فالحيوان ينتج الحليب

---

(١) لا وجود لمثل هذه السلعة لكن هناك أموال لا تنتج مثل منافع الأعيان التي يملكها الشخص بالإجارة ولذا لا يطلق عليها سلعة.

وغيره والعلاقة بين الحيوان وحليبه علاقة العلة الفاعلة مع الفعل، والثاني مثل القطن الذي يمكن تحويله إلى قماش والعلاقة بين القماش والقطن علاقة القابلية كما أن العلاقة بينه وبين العامل الذي يبدّل القطن إلى قماش علاقة العلة الفاعلة ولهذا يكون الكمال الحاصل (القماش) ملكاً لصاحب القطن والعامل ـ وسواء كان أثر الأثر أمراً حقيقياً وكمالاً واقعياً أم كان أمراً إضافياً واعتبارياً له قيمة. فمال التجارة مثلاً يقبل أن يكون مورداً للتجارة ومن الواضح أنه لا يحصل له كمال واقعي بالتجارة لكن هذا النقل والانتقال الذي يمارسه التاجر في مال التجارة ويقرّبه إلى يد المشتري أمر ذو قيمة وحيث كان مال التجارة قابلاً لذلك يكون مالك هذا المال شريكاً في هذه القيمة وعلى هذا الأساس يصحّحون المضاربة ـ وعلاقة التجارة مع العامل علاقة العلة الفاعلة وعلاقته مع رأس المال تشبه علاقة العلة القابلة.

والخلاصة أننا نقبل أن الإنسان يملك نتاج ملكه كيفما تعلق هذا النتاج بالملك. إلا أن النقد غير مولّد بأي نحو بل هو يقبل فقط أن يتبدّل إلى متاع آخر وهذا هو ملاك قيمة النقد. فقيمة النقد أنه واقع في سلسلة معلولات التبادل، قيمته في طول المبادلة بخلاف السلع فإن قيمتها في سلسلة عمل المبادلة أي سابقة عليها، والمبادلة نفسها سواء في النقد أو في غيره ليست من المنافع والآثار التوليدية حتى يمكنها أن تجعل الشيء رأسمالاً وبعبارة أخرى القابلية للمبادلة التي هي أمر اعتباري من لوازم الملكية الفردية ولا تضيف المبادلة قيمة على الشيء فكل متاع يقبل المبادلة ـ لأن له مالية والعقلاء يبدلون ماله مالية بماليّة أخرى ـ لكن صرف المبادلة ليس أمراً ذا قيمة ولهذا فالعمل الذي يقوم به الجالسون ولم يقبضوا مال التجارة ولم يقوموا بأي عمل عليه يبيعون والمشتري يبيع بسعر أعلى ويرفع السعر بدون أيّ مبرر عمل محرم عقلاً ومنطقياً[1].

---

(١) وبهذا الدليل نرى حرمة مطلق بيع قبل الفيض ـ وعلى الأقل البيوع التجارية ـ.

لأن مجرد المبادلة لا توجب صفة في السلعة حتى توجب القيمة لها وفي الحقيقة فإن هذا العمل هو بدعة بين ذوي رؤوس الأموال الأقوياء حتى يرفعوا قيمة السلعة بدون أي مبرر ـ مثل عمل الوسطاء في الساحة ـ فإذا اتضح أن قيمة النقد وخاصيته صرف وقوعه واسطة في المبادلة وليس له أي منفعة وفائدة أخرى قائمة به وليس له توليد لأثر قيم، نقول: إن صاحب هذا المال إما أن يبقيه في ملكه ويجعله ـ (وهو في ملكه) ـ تحت تصرف آخر للمبادلة وإما أن يخرجه عن ملكه ويدخله في ملك غيره. وفي الحالة الأولى فإن الشخص الثاني إما أنه أجير عنده أو عامل المضاربة معه وفي هذه الحال سيكون بدل النقد وعوضه في ملك المالك الأول فيجب على المالك أن يدفع إلى المبادل شيئاً للأجير أو لعامل المضاربة لقيامه بعملية المبادلة، ولا يستطيع أن يأخذ أجرة مقابل هذه المبادلة لأنه لا نفع للمبادل. وفي الصورة الثانية وهي ما إذا ملّك المالك الأول شخصاً آخر ثم يقوم هذا الآخر بعملية المبادلة فبالتأكيد حيث كان البدل ملكاً للثاني فالمنافع ملكه أيضاً وبالتالي لا يستطيع المالك الأول أن يطالب أيضاً بالأجرة.

وعليه فكلام أرسطو إذ يقول: المال عقيم، محكم.

وهنا عدة إشكالات:

الأول: أن ليس السبب في تحريم الإسلام للربا كون المال عقيماً بدليل أن الإسلام حرّم الربا في النقد وغيره[1].

الثاني: إن كان المقصود من كون المال عقيماً عدم إمكانية الانتفاع منه بأية منفعة فهذا الكلام باطل جزماً لأن ذلك لو كان صحيحاً لم يصح فرض مالية لأصل النقد لأن ما لا نفع له لا قيمة له أيضاً. وإن كان المقصود أن المالك هو الذي يمكنه أن ينتفع بالنقد لا غيره ـ لأن فائدة النقد نقله ما يعادله إلى صاحب

---

(١) قد يجاب أننا لسنا في مقام بيان الوجه في تحريم الإسلام للربا كما أن هذا لا ينافي أن يكون لتحريم الربا في النقد ملاكاً خاصاً به فيكون هذا الدليل مختصاً بممنوعية الربا في النقد.

النقد[1] ـ لكان هذا[2] الكلام صحيحاً لكن لا يصح التعبير عنه بأن المال عقيم[3].

توضيح ذلك أن قابلية النقد كي يكون وسيلة لاكتساب غيره صفة توجب أن يكون النقد ذا قيمة، صحيح أن القيمة أولاً وبالذات هي البدل لكن وجود هذا الاستعداد في النقد يعطيه قيمة وصاحب النقد يستفيد من هذه الصفة كما يستفيد صاحب البذر من استعدادها واستعدادها بنفسه ملاك قيمة البذر وكذا النقد.

والخلاصة أن بعض الأموال تقبل الإجارة وبعضها لا يقبل أي بعضها يمكن لغير المالك كالمالك أن يستوفي منافعها وبعضها لا يتمكن أن يستوفي منفعتها غير المالك وهذا غير عقم المال.

الثالث: أنه على أساس ما ذكرنا لا يمكن تأجير النقد ـ كما أن بذل منفعته بدون أجرة غير ممكن إلا إذا رافق البذل تمليك العين ـ لكن القرض غير الإجارة فلا تمليك للعين في الإجارة لكن القرض هو تمليك للعين. فيجب أن يرى هل يصح أخذ الربا في القرض أم لا؟ وهذا ما سنبحث فيه عن قريب.

٦ ـ طبيعة القرض تأبى عن الربا:

وهذا الوجه عام جارٍ في النقد وغيره، وأما إباؤها عنه فلأن القرض تمليك وبعد التمليك لا يصح أخذ الأجرة على منافع المملّك.

بيان ذلك: أن كل شخص له حق الاستفادة من ماله بنحوين:

١) أن يصرفه. ٢) أن يجعله رأسمالاً ووسيلة إنتاج. وهذا له نحوان:

---

(١) إن فرضنا أن شخصاً استأجره فلا يستطيع الانتفاع به لأن العين إن بقيت في ملك الأول فالمبادلة تقتضي انتقال العوض إلى المالك الأول وإن لم تب[illegible] فهذه ليست إجارة ولذا نقول لا يمكن لغير المالك أن ينتفع بالمال.

(٢) بل المقصود أن النقد لا يمكنه إحداث قيمة إلا بالقوة بأن يتبدل إلى سلعة.

(٣) التعبير بالعقيم صحيح تماماً لأن المقصود منه عدم التوليد وهو أعم من عدم النفع.

١) أن يحتفظ بالعين ويضعها تحت تصرف آخر مقابل ثمن وبعبارة أخرى أن يشغله في مزارعة أو مساقاة ونحوهما أو إجارة. ومن الواضح أن العين في هذه الحال تصير في معرض الاستهلاك التدريجي حتى تزول وهذا يوجب أن تكون الأضرار التي تصيب العين متعلقة بالمالك لا المستأجر وإن لم يكن هذا الاستهلاك هو الملاك في صحة الإجارة.

٢) أن يحتفظ بمعادلة لنفسه مثل أن يتاجر بماله بنفسه أو بواسطة غيره ـ وفي هذه الحال سيكون العمل مضاربة ـ وفي هذا النحو يكون المال في ملك المالك إما نفسه أو بدله وفي هذه الحال أي ضرر يرد على المال فهو وارد على المالك كما أن المنافع تكون له.

وعليه فجعل المال رأسمالاً يتوقف على أمرين: أن يكون رأسمالاً مفيداً ومولّداً وأن يكون باقياً في ملك المالك. فالمالك ما دام مالكاً يمكنه التجارة به والاستفادة من منافعه لكن إن خرج الشيء من ملك المالك ومع ذلك يريد أخذ منافعه دون أن يتحمل أي ضرر يرد على المال فبالتأكيد هذا عمل باطل وظلم مثلما لا حق للإنسان في أن يبيع ما يملك ثم يبيع مرة أخرى منافعه[١].

وحيث أن حقيقة القرض[٢] أنه تمليك ـ بدليل أنه لو تلف القرض فالذي يتحمل المسؤولية المقترض ـ لذا تكون منافعه خارجة عن ملك المقرض فلا

---

(١) ما الفرق بين هذه المسألة وبين عكسها إذ إجازه الفقهاء؟ فالإنسان يمكنه أن يبيع ملكه مسلوب المنفعة حتى مدة معينة فيجب عقلاً أن يجوز العكس أيضاً فيستطيع أن يستثني منفعة الملك إلى مدة معينة ثم يبيعه * ـ وسيكون هذا شبيهاً بالسلف نعم إن استثنى منافع الملك إلى الأبد فالبيع غير صحيح ـ في كلتا الصورتين لأن مسلوب المنفعة أبداً لا قيمة له.

* هذا أولاً غير صحيح لأن ملكية مالك المنفعة هي بتبع ملكية العين ومع خروج العين عن الملكية تزول سلطنته على المنفعة أيضاً. وثانياً لا ربط لهذا بما نحن فيه حيث أن الغرض هو أنه باع العين قبل أن يبيع المنفعة أو يستثنيها لنفسه.

(٢) العمدة في معرفة حقيقة القرض فهو ليس معاوضة بل تمليك للعين وجعلها أو مثلها في ذمة المقترض أي تمليك مع الضمان كما قال الفقهاء.

يستطيع أخذ مال عوضها . .

وإن قلت أنه ليس تمليكاً فهذا يعني أنه ليس قرضاً، بل مضاربة والضرر وارد على مالك المنفعة. ومن هنا نقول كما أن طبيعة الجود تأبى عن المطالبة بالعوض كذا تأبى طبيعة القرض عن المطالبة بالمنفعة فإما أن لا يقرض الإنسان ماله بل يبقيه في ملكه يتحمل خسائره ويستفيد من منافعه وإما أن يقرضه وبالتالي لا ينال شيئاً من منافعه كما لا يتحمل شيئاً من الضرر الوارد عليه.

* * *

وها هنا عدة إيرادات:

الإيراد الأول: نقبل أن حقيقة القرض أنه تمليك إلا أنه تمليك بعوض[1]، ويجدر الالتفات إلى أن الدائن يبدل ماله من مال بالفعل إلى مال بالقوة. إذ المال في اليد مال بالفعل والمال في الذمة مال بالقوة[2]. وبالتأكيد فإن المال بالفعل ليس بقيمة المال بالقوة ـ يجب التذكير أيضاً أن ليس المراد من أن المال بالذمة هو مال بالقوة أنه ليس له أي مالية بالفعل حتى يلزم منه عدم صحة المعاملة عليه بل المراد أن القمح في الذمة مثلاً هو قمح بالقوة ـ فالاستعداد هنا والقوة هما استعداد اقتصادي لا طبيعي ـ وبالتأكيد فإن القمح بالقوة وإن كان ذا قيمة لكن قيمته ليست مساوية لقيمة القمح بالفعل[3].

وعلى هذا الأساس هناك فرق بين المعاملة نقداً وبين النسيئة. ولا شك أن المبدأ القائل: «للأجل قسط من الثمن» أصل اقتصادي صحيح[4]، ويمكن

---

(١) إن كان القرض تمليكاً بعوض أي معاوضة فسيكون القرض بيعاً بل القرض تمليك بضمان لا بعوض.

(٢) المالية هي بالفعل على كل حال والقرض تبديل للوجود العيني إلى وجود في الذمة مع حفظ فعلية المالية وبمجرد أن يصير في الذمة يفقد المال خاصية الانتاج.

(٣) قيمة ذات القمح متساوية والفرق هو في التوليد.

(٤) سنذكر فيما بعد أن من الاشتباهات الاقتصادية: «للأجل قسط من الثمن» وللأسف فمع أن تحريم الربا في الإسلام مبني على إنكار قيمة الأجل جعل فقهاؤنا هذا المبدأ الكاذب علة لتحريم الربا في النسيئة في المثل بالمثل. يراجع الملاحظات رقم ٦٨ ـ .

القول أن القرض نوع معاملة نسيئة[1] مع فارق أن النسيئة اصطلاحاً تطلق حيث لا يكون الثمن والمثمن من جنس واحد بينما في القرض هما من جنس واحد. وعلى كل حال حيث أن المال بالقوة قيمته أقل من المال بالفعل يكون أخذ الزائد حينئذٍ عين العدل فإن قلنا أنه غير جائز نكون قد ظلمنا لأننا جعلنا الزائد للمقترض ومن الواضح أنه كلما زادت مدة أجل القرض يصير استعداد المال في الذمة كي يصير بالفعل أبعد عن الفعلية وتصير قيمته أقل ـ هذا كله ما إذا اعتبرنا أن حقيقة القرض تمليك مالٍ في اليد بمالٍ في الذمة[2] ـ. وإذا قلنا أن حقيقة القرض تمليك للمال مقابل تعهد من المديون بأن يملّك عوضه في المدة المقررة ـ كما هو الأظهر ـ ففي هذه الحال نقول أن نفس المتعهد له قيمة هنا ولذا يجعل في مقابل المال فيجب أن نرى ما هو منشأ قيمة التعهد؟.

من الواضح أن التعهد تختلف قيمته من جهة المتعهِّد والمتعهَّد به ومدة التعهّد فكلما كان المتعهد أكثر اعتباراً كان تعهده أكثر قيمة ولذا فرّقوا في ربح القروض بين كون المقترض معتبراً وبين كونه غير معتبر. كما أنه كلما كانت المدة أقصر كلما كانت القيمة أكثر لأنه يكون حينئذٍ أقرب إلى الفعلية كما أن قلّة وكثرة المال المتعهّد به تؤثر على قيمة التعهد قلة وزيادة. وفي هذه الحال نقول من الواضح أن التعهد بـ «مَن» من القمح عند رأس السنة لا يساوي منّاً من القمح بالفعل لأن الزمان مؤثر في قيمة التعهد ولذا عندما يريد شخص أن يملّك ماله

---

(١) القرض ليس معاوضة وليست صحة المعاملة نسيئة ناشئة من حيث أنه استثمار للمال في ذمة الغير.

(٢) إن كان كذلك كان الواجب على المديون في آخر المدة التمليك فقط لكنه بالفعل مديون. القرض ليس معاوضة لا بمال في الذمة ولا بالتعهد بل هو تبديل اعتباري لنحو من الوجود إلى نحو آخر منه فيبدّل الوجود العيني للشيء حالة ملكيته له إلى وجود في الذمة ولما لم يكن القرض معاوضة سقطت جميع الكلمات المذكورة في المتن. وسبب اختصاص القرض في رأينا بالأمور المثلية وعدم جريانه في القيميّات هو أنه يبدّل مرتبة من الوجود إلى مرتبة منه لا أن هناك معاوضة بين المثل والمثل أو المثل والقيمة. وهذا التبديل وإن أوجب تأثيراً في القيمة إلا أنه لا يجوّز الربا. ويقول في وسيلة النجاة في تعريف القرض: «تمليك مال لآخر بالضمان» وكذا سائر فقهاء الشيعة.

بالفعل إلى متعهد من هذا القبيل يحق له أن يزيد المقدار المتعهّد به حتى ترتفع قيمة التعهد الذي ينقص بسبب الزمان ويصير معادلاً للمال بالفعل.

قد تقولون: لا فرق بين المال وهو في اليد والمال وهو في الذمة من حيث المالية بل الفرق هو في أن المال في الذمة مثل مال محبوس في مكان لا يستطيع مالكه أن ينتفع به إلى مدة معينة.

والجواب أن هذا الحبس يؤثر في قيمة المال بالتأكيد[1] وبالتأكيد هناك فرق بين مال أسفل البئر وبين مال خارج البئر، وفرق بين مال خرج من الجمرك ومال لم يمر على الجمرك بعد والقيمة بينهما غير متساوية عقلاً ولذا لو أراد صاحب المال الذي وقع ماله أسفل البئر أن يبادله بمثل المال الموجود خارج البئر لكان عليه أن يدفع زيادة[2].

قد تقولون أنه حيث تحمل المقترض وتعهد بضمان المال فإن قلب المقرض مطمئن بأن لا ضرر ولا استهلاك سيتعلق به ولذا ليس له أن يتوقع النفع أيضاً: «من عليه العزم له الغنم»[3].

والجواب: **أولاً**: أن المال وهو في الذمة مثل المال وهو في اليد في كونه

---

(١) يقيناً له تأثير في القيمة لكن سبب التفاوت هو أن المال في الذمة والمال المحبوس لا يولّدان وكلامنا هو أن انتظار الولد مما لا يولّد غلط فإن قلت أن صاحب المال يأخذ مالاً مقابل تبديل ماله المولِّد إلى غير مولِّد فالجواب إنه إن أراد أخذ المال لأنه أضرّ بنفسه فمن الواضح أنه أكل للمال بالباطل وإن أراد أخذ المال مقابل هذا العمل من جهة أنه منشأ نقص للغير فهذا هو ما سنبحثه تحت عنوان هل يجوز أخذ المال مقابل عملية الإقراض أم لا؟ وفي رأينا هذا ليس ربا لكن الإسلام حرّمه حفظاً لحريم الربا.

(٢) دفع الزائد في مثل هذه المعاوضات باعتبار أن المال محبوس أو غير ممكن التسليم ليس ربا لأنه في يد الغاصب لكن في المثليات وخصوصاً في المكيل والموزون هذا حرام حفظاً لحريم الربا.

(٣) الظاهر أن الشاهد في الحديث هو في المفهوم لأن المستشهد عليه هو عدم توقع الغنم لعدم تحمل العزم وليس هذا نص الحديث لكن قد يدعى أن الحديث يدل على أن ما ليس له الغرم ليس له الغنم فلاحظ (المترجم).

في معرض خطر التلف إذ يمكن عدم عمل المتعهد بتعهده ـ نعم لا استهلاك فيه ـ .

ثانياً: أن قيمة المنافع التي تعود إلى المقترض أكثر من قيمة الضمانة التي هي عليه للدائن ولذا كان أخذ الزائد صحيحاً ـ إلا أنه يجب أن يكون عادلاً وتجب ملاحظة الضمان المذكور ـ .

الإيراد الثاني:

نحن نعلم أن قيمة كل مال هي بسبب منافعه التي تحصل منه وإذا لاحظنا أن منافع المال تحصل بالتدريج يمكننا حينئذٍ أن نقول أن بيع المال يكون بنحوين صحيحاً:

١) البيع بنحو مطلق، كما هو حاصل عادةً. ٢) البيع إلى مدة معينة كالبيع مدة عشر سنين.

ـ وهذان القسمان يشبهان تقسيم الزواج إلى دائم ومؤقت ـ والفرق بين هذا القسم من البيع (أي الثاني) وبين الإجارة في أن ضمان واستهلاك العين في هذا القسم بعهدة المشتري بينما الضمان في الإجارة ليس في عهدة المستأجر ـ وإن لم يكن هناك مانع عقلا في جعل الضمان شرطاً على المستأجر ـ ولازم هذا القسم[1] من البيع إن كان صحيحاً أنه بعد انقضاء المدة يرد المشتري إلى المالك مثل المبيع ـ والمثلية بلحاظ زمان البيع ـ كما أن هذا القسم إن كان صحيحاً أقل قيمة من الإجارة. وكأن القرض حقيقة هو هذا القسم من البيع.

الإيراد الثالث:

أنتم تقرّون أن القرض تمليك بعوض وليس تمليكاً مجانياً ثم من جهة أخرى تقولون إن أخذ الزائد ظلم وأكل للمال بالباطل فلو صح هذا الكلام

(١) إن كان هذا بيعاً وبقي عين المبيع بعد انقضاء المدة يلزم أن يكون المبيع ثمناً ومثمناً في آن.

فلازمه أن المقرض بدون ربا لم يأت بمعروف وحسنة[1] لأنه حسب عقيدتكم قد قبض معادل ماله، لكن إن قبلتم أن قيمة المال في الذمة أقل من المال في اليد لكان لكم أن تقولوا إن المقرض قد تجاوز وله حسنة.

والخلاصة أنه لا يمكن الجمع بين الفلسفة الأخلاقية باصطناع المعروف التي تقول أن عدم أخذ الربا إحسان وبين الفلسفة الاقتصادية القائلة إن أخذ الربا ظلم، لأنه إن كان ظلماً فلن يكون تركه إحساناً بل عدلاً.

قد تجيبون عن هذا الإيراد أن الإقراض حسنة وتركه بأن لا يقرض ماله وأن يحتفظ به لنفسه يتاجر به أو ينتفع به بأية منفعة أخرى لكن إن أقرض وأخذ الربا فهذا ظلم.

---

(١) أولاً: نحن نقبل أن قيمة المال العيني في اليد أكثر من قيمة المال المحبوس في الذمة الذي لا يحق لصاحبه المطالبة به (قبل انقضاء الأجل) ـ لا المال في الذمة الذي هو في حكم النقد ـ لكن علة هذا التفاوت أن انتاج المال العيني هو للمالك على خلاف المال المحبوس في ذمة الغير. وكون القرض حسنة هو بأنه يتحمل الضرر على نفسه لأنه يسمح لأن يكون ماله خارجاً عن الرأسمال وقام بعمل جعل منافع المال ملكاً للغير فإذا أراد صاحب المال الذي صار عقيماً والمولّد هو مال غيره، أن يتوقع فائدة فهذا ظلم اقتصادي.

بحث في أخذ العوض مقابل نقل الإقراض

بقي هنا بحث[1] وهو أنه قد اتضح مما تقدم أن أخذ الربا غير صحيح عقلاً ونقلاً لأن القرض تمليك وبعد تمليك العين وخروجها عن ملكية المالك الأول لا يصح له بعد الانتفاع به ولذا فعليه إما أن لا يقرض ماله أو إن أقرض لا يأخذ الربا.

والآن نقول أن الإقراض في نفسه يعمل له قيمة لدى المقترض[2] لأنه يصير بسبب القرض مالكاً ويُحرم المقرض من التصرف في ماله. وفي الحقيقة

---

(١) هنا بحث آخر في الفرق بين الدليلين الأخيرين في فلسفة الربا وهل هناك منافاة بينهما أم لا؟ كلا الدليلان مبنيان على مبدأ إنتاجية الثروة وأصل «العمل» القيمة ولا شيء غير العمل ينتج قيمة حتى أنهم لا يقبلون الإجارة التي توجّه بالاستهلاك التدريجي. كلا الدليلان يقولان الثروة يمكنها أن تنتج وأن الثروة إذا أنتجت ثروة فالمولود لمالك الثروة الأولى إلا أن الدليل الأول يقول أن الربا غير مشروع لأن النقد ثروة غير مولدة سواء كان في يد الآخر بعينه أم كان في ذمة الآخر. وعلة عدم مولديته أنه لا صبغة له إلا الوسيلة في المبادلة ولا توجد المبادلة قيمة زائدة سواء في النقد أو غيره فلا يصح النقد كي يكون رأسمالاً. فهذا الدليل ينظر إلى خاصية نوع النقد وأنه غير منتج. أما الدليل الثاني فناظر إلى نوع العمل وأنه قرض الذي هو تبديل الوجود العيني إلى وجود ذمّي وليس معاوضة، هو تمليك للغير بالضمان ففي مقابل تمليكه العين إلى آخر يقبل الآخر بأن العين في ذمته والمنتج هو الوجود العيني لا الذمّي فالعمل المذكور يسلب عن النقد من حيث هو ملك المالك الأول صفة الإنتاج. المالية محفوظة لكن لا إنتاج فبمجرد أن ينتقل إلى الذمة يصير عقيماً والنقد بذاته عقيم وغيره يصير عقيماً بتبدله من الوجود العيني إلى وجود ذمّي. ومن هنا يعلم عدم جريان أي من الدليلين في الربا المعاملي. والربا المعاملي لا يتحقق عملياً في المعاملة النقدية مع التساوي في الجودة والرداءة والربا في المعاملة نسيئة مع المساواة في الجودة والرداءة ممنوع لكونه حريم الحريم وبالتالي قد سدّ باب الربا كليّة.

(٢) كما أن له قيمة للمقرض فهو مصون من خطر التلف وقد يرتاح من صعوبة النقل والانتقال ولذا يشتري المقرضون الحوالات.

فإن المقرض حبس ماله في ذمة المقترض وهذا العمل حسنة. فأي إشكال في أن يأخذ ثمناً على هذا العمل نظير أخذ الثمن مقابل إعمال الخيار أو إسقاطه الصحيح عقلاً. فهذا من موارد بذل المال مقابل عمل له قيمة قانونية لا طبيعية. وهذا نظير الهبة المعوّضة فكما أن حقيقة الهبة تأبى عن أخذ العوض مقابل الموهوب إلا أنها لا تأبى عن أخذ العوض مقابل عمل الهبة كذلك فيما نحن لا يصح أخذ العوض مقابل منافع المال المقروض لكن يصح أخذه مقابل عمل القرض.

وفي هذا المورد نقول: إن هذا غير الربا المتعارف عليه وهو محل بحث. بل هو استثمار للمال وبعبارة أخرى ليس تجارة بل أشبه بالإجارة وأخذ الأجرة على عمله ومن الواضح أن الذين يأخذون الربا لا يأخذونه مقابل عملهم الذي هو الإقراض بل يأخذونه باعتبار أنه منفعة المال فيرونه ثمرة مشروعة وقانونية للمال تحسب بمقياس الزمان.

لكن لو أراد الشخص أن يأخذ ثمناً مقابل عمل القرض حقيقة فمن غير المعلوم حرمته وإن كان هناك دليل على حرمته فهو غير دليل حرمة الربا.

نعم لا يبعد أن هذا محرم لحفظ حريم حرمة الربا وحتى لا يخرّجوا الربا بهذا الشكل والصورة. هنا يطرح سؤال: عندما نقول يصح أخذ الثمن مقابل عمل الإقراض فأي داعٍ يجعل الشخص يغفل عنه ويطالب بالربا؟.

هنا يجب الالتفات إلى أن قيمة عمل القرض تختلف حسب قلة وكثرة المال المقروض ولا يصح القول أنه ذو قيمة واحدة على كل حال إذ من الواضح أن قيمة هذا العمل ناشئة من رفع الإنسان يده عن ماله وجعله تحت تصرف آخر. طبعاً كلما كثر هذا المال كلما انتفع به المقترض أكثر ولذا يصح أن يأخذ الربا مقابل عمل القرض ويلحظ فيه مقدار المال المقروض فلماذا يغفل الإنسان عن هذا الطريق المشروع الموجود دائماً ويتجه نحو الربا وأي داع لذلك؟.

والخلاصة أن ما ذكرتموه ينتج عدم صحة أخذ الزائد مقابل منافع العين

المقروضة إلا أنه صحيح بمعنى أخذ عوض عمل الإقراض[1] . وفي الحقيقة فإن آخذ الربا لم يأكل المال بالباطل غايته أن طريق عمله وشكله خاطئة فكان عليه جعل العوض مقابل العمل إلا أنه جعله مقابل المقروض. وهذا نظير ما قالوه في مسألة: «ثمن العزرة سحت» من أن بيعها غير صحيح لكن أخذ المال مقابل رفع اليد عنها صحيح. ـ ومن الجهة الاقتصادية لا فرق بين الأمرين ـ .

فقد ظهر من مجموع ما تقدم أن الوجه الصحيح والخالي عن النقاش في وجه حرمة الربا هو اصطناع المعروف المختص بالقروض الاستهلاكية وأما الوجوه الأخرى التي ذكرت فهي غير تامة.

لكن هناك وجه آخر إن تم يكون مختصاً بالقروض الإنتاجية بحيث يصير الربا محرماً في القروض الإنتاجية والاستهلاكية لكن لكل منهما ملاك خاص به.

وفي البدء يجب أن يقال أن المال له نوعاً منفعة: منفعة بالفعل وأخرى بالقوة وفي القروض الاستهلاكية غرض المقترض الانتفاع من المنافع الفعلية فيقترض القمح مثلاً حتى يأكله بينما غرض المقترض في القروض الإنتاجية الانتفاع من المنافع التي لا زالت في عالم القوة فمن يقترض مالاً ليتاجر به لا يريد منفعته الفعلية بل يريد المنفعة التي تحصل بالتجارة أو الصناعة والمال له قابلية جرّ هذه المنافع وبسبب هذه القابلية له قيمة إلا أنها قيمة مشروطة بأن تصان هذه القابلية المذكورة عن الآفات والعاهات غير الإرادية حتى تصل إلى

---

(١) لازم الكلام المتقدم أن فرض الانتفاع من المال المقروض وإنتاجيته في ملك المقرض خطأ وربا فبعد إقراض المال لا يكون مولداً للمالك الأول. ولا أساس لمثل هذه المنفعة وهذا ربا ولازم الربا لو فرض الصحة أنه يجب أن تعود منافع المال مادام في يد المقترض إلى المالك الأول. لكن أخذ العوض عن الإقراض ليس ربا وإن كان حراماً بل هو حريم الربا وفرقه عن الربا أنه ليس رأسمالاً وليس له تتمة. وقد ذكرنا سابقاً أن ملاك الربا القرضي غير موجود في الربا المعاملي وأن المنع عن الربا المعاملي كان لحفظ حريم الربا القرضي وإلا فإن الربا المعاملي لا يتساوى أبداً مع الربا القرضي ويجوز بيع النسيئة مع اختلافه عن البيع نقداً مع أنه يشبه الربا المعاملي. وسنقول فيما بعد أن السبب هو عدم مضبوطيته ومن الواضح أنه حيث لا يتماثل العوضان.

مرحلة الفعلية وإن لم تصل إلى مرحلة الفعلية كشف ذلك عن أن الشخص لم يكن مالكاً لهذه المنافع من أول الأمر، نظير الإجارة إلى مدة معينة فإن تلفت العين ولم يمكن إستيفاء منافعها كشف ذلك عن بطلان الإجارة إذ تبين أن المالك لم يملك منافع العين، وفي الروايات الفقهية موارد تشعر بهذا الأصل:

نذكر نموذجاً لذلك ما جاء في باب وضع الحوائج ننقل بعض أحاديثه.

١) قال رسول الله (ص): «لو بعت من أخيك ثمراً فأصابته جائمة فلا يحلّ لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حق؟».

٢) وفي رواية أخرى قال (ص): «إن لم يثمرها الله فبم يستحلّ أحدكم مال أخيه».

٣) عن أنس أن النبي (ص) نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهو فقلنا لأنس ما زهوها؟ قال تحمرّ وتصفرّ: أرأيتك إن منع الله الثمرة بم تستحلّ مال أخيك؟[١].

والآن نقول: الربا في القروض الإنتاجية ظلم لأنه يمكن أن لا تصل قابلية مال التجارة لجرّ النفع إلى مرحلة الفعلية وأخذ الثمن مقابل هذه القابلية إنما يصح إذا وصلت إلى مرحلة الفعلية لكن إن قام بهذا العمل عن طريق المضاربة فلا محذور فيه.

والخلاصة أن الربا حرام لأنه لا يخرج من إحدى حالتين إما أن يكون مقابل المنافع الفعلية أو المنافع بالقوة والأول خاص بالقرض الاستهلاكي واصطناع المعروف يقتضي تحريمه. والثاني في القرض الإنتاجي والثمن إنما

---

(١) ليسا نوعي منفعة بل إن كل مال يقبل الاستهلاك ويقبل الانتاج وقد يكون المال يقبل الاستهلاك ولا يقبل الانتاج مثل منافع البيت التي تملك بالاستئجار وقد يكون العكس مثل بعض البذور وعلى كل حال لها مالية.

يصح مقابله إذا سلم المال المقروض من آفة غير إرادية ويصح لو كان مضاربة وهذا الذي ذكرناه كان في مورد غير النقد. أما النقد فحيث أنه مقصود لا لذاته بل لغيره كان له حكم الغير.

بحوث في أطراف آيات الربا

الأول: بحث في آيات سورة البقرة: ﴿ **الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا** ﴾ (الآيات ٢٧٥ حتى ٢٨١).

١) المراد من الأكل مطلق التصرف مثل الأكل في آية: ﴿ **الذين يأكلون أموال اليتامى** ﴾ وآية ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل** ﴾ وغيرهما.

٢) المراد من ﴿ **لا يقومون..** ﴾ القيام الدنيوي في أمر المعيشة وأما القيام[١] من القبر في الآخرة فهذا لا يفهم من الآية. وحديث ليلة المعراج ليس في مقام تفسير هذه الآية إضافة إلى أن كل تجسّم في الآخرة له أصل في الدنيا.

٣) المراد من ﴿ **الذي يتخبطه الشيطان من المس** ﴾ احتمالات:

أ) ما ذكره البعض (الميزان) أن هذا كلام على زعم العرب إذ يعبرون عن الجنون بمسّ الشيطان وكلمات المجنون تدل على هذا الزعم. وهنا بحث هو هل يمكن أن يتكلم القرآن على حسب زعم وأوهام الناس؟ أراد البعض الاستدلال بهذه الآية على ذلك.

ب) احتمل الفخر الرازي في الآية احتمالاً آخر وهو أفضل. قال ليس

---

(١) هل المقصود أن قيمة مال التجارة بواسطة هذه القابلية أم المقصود أن هذه القابلية تزيد في القيمة؟ والأول باطل بالضرورة والثاني يعني أن القابلية ذات قيمة يمكن بيعه سواء وصلت إلى مرحلة الفعلية أم لم تصل وأما القول بأنه لم تُنل المنفعة فهذا يكشف عن أن المالك لم يكن مالكاً لها من أول الأمر فهذا دليل على أن القابلية بنفسها لا قيمة لها بل القيمة للمنفعة وهي للمالك ما دام الأصل في ملكه أما إذا صار الأصل في ملك آخر فالمنفعة للآخر. وهذا يرجع إلى آخر دليل ذكرناه.

راد المجنون بل المراد الوقوع تحت تأثير الوساوس والأفكار الشيطانية.
ثله في آية: ﴿ **إن الذين اتقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا** ﴾[1] وعلى
ا الاحتمال يكون مفاد الآية أن قيام آكل الربا في أمر المعيشة مثل قيام رجل
ع تحت تأثير الوساوس الشيطانية وقد فقد شعوره ـ كمن أفقدته الشهوة أو
جاه أو المال شعوره[2].

٤) ﴿ **ذلك بأنهم قالوا إنما البيع[3] مثل الربا** ﴾ والأظهر في الآية أنها تبيّن
لهم وفكرهم لا قولهم اللفظي وفي محكيّ القول إحتمالان:

أ) أنهم حيث ابتلوا بالتخبّط لم يميّزوا بين البيع والربا أي لم يميّزوا بين
بيح والحسن بين الصحيح والخطأ ولذا لم يقولوا: الربا مثل البيع لأن هذا
ول قول من يجعل صحة البيع أصلاً ويقيس عليه الربا إلا أن المتخبط فاقد لأية
رة على التمييز. وهذا الاحتمال قد رآه المتعين صاحب تفسير الميزان.

ب) أن الغرض نقض الربا بالبيع مثلما قال الفخر الرازي وغيره من أنّه في
جاهلية كان هناك نوعان من الربا: ربا النسيئة وهو ما إذا اشترى شخص متاعاً
جّل الثمن إلى مدة ولم يتمكن من دفعه عند انتهاء الأجل فيقول المشتري
ائن: زدني في الأجل أزيدك في الثمن والآخر: ربا النقد أو ربا الزيادة وهو
ع الدرهم بدرهمين ونحو ذلك. والنقض هو أنه إذا كان بيع متاع يساوي درهماً
رهمين صحيحاً فلماذا لا يصح بيع الدرهم بدرهمين؟ ولماذا إذا باع شخص
ئة كيلو قمحاً بمائة وخمسين كيلو من القمح وإذا باع مائة كيلو حمص بمائة
خمسين كيلو يكون ربا بينما إذا باع القمح بالحمص والحمص بالقمح لا يكون

---

١) نقلت هذه الروايات عن صحيح مسلم ج ١٠ ص ٢١٦، باب الحوائج.
٢) تعريضاً بما ذكره المفسرون في هذا المقام من أنه القيام يوم القيامة أو من القبر (راجع الرازي ص ٩٤ من الجزء ٧) وما ذكره الأستاذ الشهيد هو ما اختاره العلامة في الميزان وقلة آخرون (المترجم).
٣) **س**: إن كان المراد من المشبّه به هذا المعنى فلا وجه للتشبيه فإن المشبّه أحد مصاديق المشبّه به.
جواب: التشبيه هو من جهة أن هذيان آكل الربا مستور عن الناس ولا يفهم بنظرة سطحية بخلاف المشبّه به.

رباً. ـ وجواب هذه النقوض سنذكرها فيما بعد ـ .

وعلى كل حال ما نفهمه من الآية هو أن صرف أكل الربا ليس منشأً لقيام متخبط بل أكل الربا باعتقاد عدم الفرق بين البيع والربا هو سبب تلك الحالة الخبيثة.

بيان ذلك أن أفعال الإنسان تؤثر في رأيه فمن لم يعتد على العمل يرتكز في ذهنه وَفكره شيئاً فشيئاً أن العمل خلاف شأنه. وكذلك غاصب حقوق الضعفاء ومستغل الناس يعتقد أن الله أراد إعزازه وإذلال الآخرين ولذا يظن أن اعتداءاته الظالمة والأكل بالباطل ملاك القرب إلى الله ويعتبر أن هضم حقوق الضعفاء من باب أن الله أراد إذلالهم ويقول مثل ما قول المشركين: ﴿ **أنطعم من لو يشاء الله أطعمه** ﴾[1]. وقد نقل القرآن عدة أنحاء من طرق تعبير هؤلاء الناس. فمن ذلك: ﴿ **أفرأيت الذي كفر بآياتنا وقال لأوتينّ مالاً وولداً * أطّلع الغيب أم أتخذ عند الرحمن عهداً * كلا سنكتب ما يقول ونمدّ له من العذاب مدّاً * ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً** ﴾ (مريم، آيات ٧٧ ـ ٨٠).

﴿ **فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً * ودخل جنّته وهو ظالم لنفسه قال ما أظنّ أن تبيد هذه أبداً * وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدنّ خيراً منها منقلباً** ﴾ (الكهف: ٣٤ ـ ٣٦).

﴿ **إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم... إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين... قال إنما أوتيته على علم عندي** ﴾ (القصص ٧٦ ـ ٧٨).

والخلاصة أن آكل الربا قد مُسخ فكره وقال: ﴿ **إنّما البيع مثل الربا** ﴾ وهذا التفكير بسبب أنهم ﴿ **لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ** ﴾ فالعلة في الآية حسب ما ذكرنا واسطة في الثبوت وطبق ما ذكره في الميزان واسطة في الإثبات.

---

(١) يحتمل أن يكون المقصود من البيع المجعول في مقابل الربا ليس البيع المتعارف عليه بل التجارة لأن كفار قريش كانوا تجاراً.

٥) ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تُظلمون** ﴾ يستفاد من هذه الجملة تعميم الربا أي القروض الإنتاجية وذلك من وجهين:

١) من كلمة ﴿ **رؤوس أموالكم** ﴾ ولا رأس مال في القرض الاستهلاكي.

٢) يفهم من جملة ﴿ **لا تظلمون** ﴾ إن الربا ظلم فلم يحرّم الربا على أساس لزوم الإحسان وهو الملاك في تحريم الربا في القرض الاستهلاكي بل على أساس وجوب العدل وحرمة الظلم فالربا أكل مال الغير. كما يستفاد هذا الأمر أيضاً من آية سورة الروم ﴿ **ليربَوا في أموال الناس** ﴾.

الثاني: بحث في آية من سورة آل عمران: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون * واتقوا النار التي أعدت للكافرين** ﴾ (١٣٠ ـ ١٣١).

يجب البحث في هذه الآية عن جملة ﴿ **أضعافاً مضاعفة** ﴾. وهنا احتمالان:

١) أن يكون المراد تركب القرض مع الربح أي يؤخذ الربح من الربح أيضاً. وفي هذه الحال يكون الربا ضعفاً أو أضعاف أصل المال وأخذ الربا من الربا مضاعفة أضعاف الأصل.

٢) أن يكون المراد من كلمة مضاعفة: منضمّة إلى الأصل. أي أن تكون كلمة مضاعفة قد جرّدت عن معنى التضعيف مثل «من أذنب ذنباً» ومثل ﴿ **يضاعف لها العذاب ضعفين** ﴾.

الثالث: في آية سورة الروم: ﴿ **وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله** ﴾[1] .. وقد ذكر في هذه الآية احتمالان:

١) أن يكون المراد الربا المصطلح كما هو الأظهر.

٢) أن يكون المراد إعطاء هدية بغرض جلب الأكثر.

---

(١) سورة يس الآية ٤٧.

وعلى كل حال ليس المراد هنا من الربا الزيادة بل ما يطلب به الزيادة[1] .

بحث في أطراف مطالب تفسير الميزان في مسألة الربا

تعرض صاحب تفسير الميزان في آخر المجلد الثاني ص ٤٥٤[2] إلى بحثين علميين حول الربا نناقش هذين المطلبين فيما يلي:

١) في مقدمة البحث اعتبر أن العمل هو أساس الملكية إلا أنه سكت عن مسألة هل أنه الطريق المنحصر للتملك أم أن هناك طرقاً أخرى؟ ثم يتحدث عن وضع النقد ولا يبيّن ما هو منشأ قيمة الذهب والفضة؟ هل هو بسبب قلة وجودهما؟ أم لفائدتهما وإمكان حصرهما؟ وإن كان ملاك القيمة هو العمل فقط فكيف نصحح القيمة للذهب والفضة؟ جميع هذه المطالب سكت عنها وبقيت مبهمة.

٢) أنه لم يفكّك بين خاصيّتي النقد ـ وهما كونه مقياساً للتقييم وكونه وسيلة للتبادل.

٣) يشير إلى مرحلة تطور الكسب والتجارة ـ والفرق بين هذه المرحلة والمرحلة البدائية للتبادل هو أنه في المرحلة البدائية كانت الطريقة بهذه الصورة: عمل ـ مال ـ مال ـ عمل. وفي مرحلة التجارة بهذه الصورة: مال ـ عمل ـ عمل ـ مال ـ فالتجارة تبدأ من المال وتنتهي بالمال لكنها تبدأ بمال قليل وتنتهي بمال كثير وهذا هو تعبير صاحب الميزان: «ثم افتتح باب الكسب

---

(١) في تفسير الكشّاف أن المراد من الربا الزيادة واعتبر إلى الخطاب بـ ﴿ ما آتيتم ﴾ موجّه إلى دافعي الربا فضيّع نكتة كون الربا ظلماً المستفادة من جملة: ﴿ ليربو في أموال الناس ﴾.

(٢) هذا الرقم حسب الطباعة الإيرانية لتفسير الميزان لكن في الطبعة اللبنانية البحث ص ٤٢٨ (المترجم).

والتجارة بعد رواج البيع والشري بأن تعيّن البعض من الأفراد بتخصيص عمله وشغله بالتعويض وتبديل نوع من المتاع بنوع آخر لابتغاء الربح الذي هو نوع زيادة فيما يأخذه قبال ما يعطيه من المتاع» لكنه لا يبين أنه على أي أساس تكون هذه الزيادة للتاجر مشروعة؟ فهل هو ناشىء من صرف ابتغاء الربح بدون أي عمل؟ ونحن بيّنا أن حصول الربح للتاجر على أساس عمل يقوم به ـ مثل نقل السلعة وتقريبها إلى المشتري وعرضها ـ وهذا العمل وإن لَم يكن محدثاً لتغيير حقيقي في السلعة إلا أنه مصحح كسب الربح والتاجر علة فاعلة له والمتاع علة قابلة. هذه مطالب سكت عنها في الميزان.

٤) يجب الالتفات إلى أن أصل المبادلة كانت لرفع حاجات البائع والمشتري فكل منهما يطلب متاعاً لكن في التجارة لا يهدف التاجر إلى السلعة أصالةً ـ بل هو من هذه الجهة مثل العامل الذي يطلب أجرة على عمله ـ إلا أن توسط التاجر في عمله بين الطرفين ينتهي إلى الحاجة الواقعة للمنتج والمستهلك ـ مثل الوجودات الواجبة بالغير والتي تنتهي إلى واجب بالذات ـ هذا المطلب لم يتعرض له في الميزان أيضاً.

٥) قال: «المبادلة مقصودة في حالة تبديل متاع بمتاع آخر مغاير أما تبديل المتاع بمثله فلا غرض عقلائي فيه إلا في القرض».

والقول أن المبادلة العقلائية منحصرة بصورة تغاير الأمتعة كلام صحيح لكن كون القرض معاوضة غير صحيح لأن حقيقة القرض عبارة عن تبديل موجود في العين إلى موجود في الذمة. وبعبارة أكمل تفيد مالكية المقترض أيضاً هو تمليك بالضمان كما ذكرنا فإن كان القرض معاوضة لم يختلف عن البيع.

٦) ثم قال في علة تحريم الربا: «الربا إنما يكون عند اضطرار المشتري أو المقترض إلى ما يأخذه بالإعسار والإعواز بأن يريد قدر حاجته على قدر ما يكتسبه من المال كأن يكتسب ليومه في أوسط حاله عشرة وهو يحتاج إلى عشرين فيقرض العشر الباقي باثني عشر لغد ولازمه أن له في عدِّه ثمانية وهو يحتاج إلى عشرين فيشرع من هناك معدل معيشته وحياته في الانمحاق

والانتقاص ولا يلبث زماناً طويلاً حتى يفنى تمام ما يكتسبه ويبقى تمام ما يقترضه فيطالب بالعشرين وليس له ولا واحد (٢٠ - ٠ = المال) وهو الهلاك وفناء السعي في الحياة».

ويرد عليه عدة إيرادات:

١) كأنه قد افترض في هذا البيان أن كل إنسان يجب أن يكون مالكاً لما يحتاج إليه بحيث لو لم يكن مالكاً يكون الآخرون مغتصبين لحقه وهذا الكلام لا دليل عليه.

٢) ينقض عليه بالإجارة ولبيع النسيئة لأننا إذا فرضنا أن الشخص عنده يومياً عشرة دراهم وعليه أن يدفع أجره عشرة دراهم يومياً فلازم ذلك أن يدفع للأجرة كل ما يصل إليه في يومه ولا يبقى عنده شيء لمعيشته، بل قد لا يكون عند الشخص ما يصل إليه في يومه لا للمعيشة ولا للإجارة فهل يكون أخذ الأجرة في هذا الحال ظلم؟ وهل أن البيع نسيئة مع مثل هذا الشخص ظلم؟ والحال أنه يمكن التفرقة بين البيع نقداً والبيع نسيئة من حيث القيمة.

إذن يجب إثبات أن أخذ الربا أخذ لمال الغير ظلماً حتى يكون الإعسار في هذه الحال المسبب عنه إشكالاً. وإلا فإن مجرد فقدان المقترض لا يدل على كون أخذ الربا ظلماً. ويجب أن يقال أن فقدان مثل هذا المقترض ناشىء لقلة ما يكسبه بحيث أنه يصرف مسبقاً محصول العمل الآتي[1].

٧) ثم يقول في القروض الإنتاجية: «الربا التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها كالربا على القرض والإتجار به فأقل ما فيه أنه يوجب إنجرار المال تدريجاً إلى المال الموضوع للربا».

وفيه إنه أي مانع في ذلك؟ فإن كان أصل الثراء حراماً فهذا كلام آخر لكن

---

(١) يمكن الاعتراض بنحو آخر وهو أنكم في صدد بيان كون الربا ظلماً إلا أن كلامكم ينتج وجوب التعاطف مع المقترض المعسر وهذا هو اصطناع المعروف المبني على أساس العاطفة والإحسان لا على أساس العدل والحق.

عندما ترى أن الثراء في الجملة مشروع وجب إقامة الدليل على تحريم هذا النوع ذمنه إضافة إلى أنه إن كان تراكم الثروة مضراً للمجتمع لا يجوز الحد من نشاط الفرد بل يجب وضع ضريبة حتى يجمع بين حق الفرد وحق المجتمع.

ثم قال: «ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد مما هي عليه بحسب الواقع ووقوع التطاول بينها...».

هنا نقول: إن صرف ازدياد رأس المال محذوراً وجب المنع أيضاً من المضاربة إذ يمكن أن يزداد رأس مال شخص من خلال المضاربة مع الناس.

وإن كان المقصود أنه يجب على كل شخص أن يكتسب برأسمال واقعي حذراً من مخاطر الخسائر الكبرى والإفلاسات فهذا ليس دليلاً كاملاً وإن صح في الجملة لأن نفع وضرر كل رأس مال يختلف بحسب قلته وكثرته ولذا يفلس الناس في مثل هذه القروض فإن نُقض بالقرض الحسن فالجواب:

أولاً: إنه ليس في القرض الحسن ضيق في دفع الربا والتاجر يصبر عندما لا تقتضي الحال تجارة كما أن الشخص إذا كان الرأسمال من نفسه له أن يقول المال مالي فلا موجب لبيعه بخسارة.

ثانياً: القرض الحسن لا يشمل القروض الإنتاجية والتجارية.

الربا في المعدود

١) المشهور عند الشيعة استثناء المعاملة الربوية في المعدود من حرمة المعاملة الربوية وإن حرمتها مختصة بالمكيل والموزون. وهذه المسألة هي من أعقد مسائل الربا إذ كيف صح أن يكون الكيل والوزن والعد ملاكاً لهذا الحكم؟ والحال أن ملاك حرمة الربا كونه ظلماً خصوصاً أن بعض الأشياء هي في بلد من المعدود وفي آخر من الموزون كما أن الحال يختلف بحسب الأزمنة[1] مع أن هذه الاختلافات تابعة للعادات فقط دون أي تغيير ماهوي في المعاملة. فهل يمكن تحريم الربا ـ بالشدة التي نعرفها بدون ملاك في المحلّل؟ وهل نصير أشعريي المسلك وننفي الملاك كلية؟.

٢) هذه المسألة طرحت بين السنة بنحو آخر وهي محل خلاف، بعضهم حرّم الربا في خصوص ستة أشياء. والبعض حرّمه في الأرزاق وثالث مثل أبي حنيفة حرّمه في المكيل والموزون وغيرهما. ومنشأ هذا الاختلاف أن الروايات النبوية لم تكن في مقام إعطاء ضابطة كليّة بل كانت تعطي الحكم من خلال المثال.

٣) يجب استقصاء الأخبار في هذا المقام لنرى هل أن المعدود استثني بلفظ «لا ربا في المعدود» أم أن الموجود هو «لا ربا إلا فيما يُكال أو يوزن». وفي العبارة الثانية يمكن البحث أن الأمور على نحوين نحوٌ بها ليست من المثليّات مثل البيت وهذه ليست من المكيل ولا الموزون ولا المعدود بل لا مجال للمعاملة عليها إلا بالمشاهدة ونحو منها أمور مثلية.

ويجب أولاً الالتفات إلى أن القرض إنما يعقل في الأمور المثلية فقط وإن

---

(١) يراجع المجلد الثاني من العروة المسألة ٣٥.

كان المشهور عدم اعتبار ذلك إلا أنه كلام غير صحيح لأن حاجة البشر للقرض هي في مورد يمكن فيه ردّ المثل، ولا اعتبار لحقيقة القرض في الأمور القيمية.

ثانياً: لما كان تحريم الربا المعاملي حفظاً لحريم الربا القرضي فكما لا قرض في الأشياء القيمية مثل البيت كذلك لا ربا فيها. كما أن حرمة الربا المعاملي مختص بالمثليات.

والخلاصة أن جملة: «لا ربا إلا فيما يُكال أو يوزن» هي لاستثناء الأشياء التي لا تقبل الكيل أو الوزن بأي نحو وتكون المعاملة فيها مبنية على المشاهدة مثل البيوت ولا تشمل المعدود لأن المعدود يقبل الكيل والوزن. فيجب التدقيق في الروايات.

٤) وأثناء مطالعة الأخبار يجب الالتفات إلى أن الأخبار النبوية تجعل في المرتبة الأولى وتلحظ بمثابة المتن وتكون أخبار الأئمة (ع) بمثابة الشارح واعيين للأخبار النبوية إذ من الواضح أن الأئمة (ع) كانوا يبيّنون ويفسّرون ما كان يصل عن النبي (ص). فقد يكون للكلام مفهوم إذا نظر إليه بشكل مستقل ومفهوم آخر إذا نظر إليه كمبيّن لكلام آخر. وهذه نكتة مهمة يجب الالتفات إليها في جميع الفقه.

٥) هل الأصل في المثليات الوزن، والكيل والعدّ أمارتان على الوزن أم أنّ كلّاً من الوزن والكيل والعد أمر مستقل بنفسه؟[1].

الحق أنه لا مجال لاعتبار الوزن هو الأصل فقد يكون الأصل هو العد في بعض الأشياء مثل الكؤوس والكويات وإن كان أحياناً لتسهيل الأمر حيث يكون العدد كثيراً يوزن إلا أن الوزن يكون هنا أمارة على العدد.

وبشكل عام حيث كانت ماليّة كل شيء بحسب فائدته أي بالأثر القائم بالمتاع والأثر المقصود فكلما زاد هذا الأثر كلما كانت المالية أكثر ولتعيين مقدار هذا الأثر المفيد أحياناً يعتمد الوزن وأحياناً الكيل وثالثة العدّ وأحياناً

---

(١) يراجع المجلد الثاني من العروة المسألة ٤٣.

أشياء أخرى مناسبة. نعم الأصل في كثير من الأمور هو الوزن والعدد إمارة عليه وقد ينعكس الأمر كما مثّلنا في الكؤوس.

٦) ذكرنا في الفقرة رقم (٣) أن المراد من «ما لا يكال ولا يوزن» الأشياء التي يُتعامل بها على أساس المشاهدة ـ لا المعدود ـ وفي تتميم هذا الكلام نقول أنه في الروايات ذكرت لأمثلة كـ «ما لا يكال ولا يوزن» مثل الثوب والبعير والعبد والبيض. ومن المعلوم أن الثوب والبعير والعبد من المشاهدات أما البيض فهو وإن كان معدوداً لكنه ليس مثل الكؤوس المصنوعة بالآلات بل إن للمشاهدة دخلاً في تشخيصه إذ قد يختلف البيض في الحجم من الصغير والكبير ولكل من هذين القسمين أقسام أيضاً لا تُعيّن إلا بالمشاهدة وهذا بخلاف المعدودات الصناعية التي يكتفي في تعيينها بالتوصيف بلا حاجة إلى مشاهدة.

والخلاصة أنه لا يفهم من الأمثلة الواردة في الروايات أن لا ربا في مطلق المعدود[١].

ويفهم من عبارة الشرائع أن علماء مثل المحقق يرون المعدود هو ما يجب أن يباع ويشترى بالمشاهدة.

---

(١) نقل في السرائر في باب الربا عن الشيخ عدم جواز بيع المعدود نسيئة مع التفاضل (ش).

طرق الفرار من الربا

١ ـ البيع بشرط: وذلك بأن يبيع المقترض بيته أو ملكاً آخر له بقيمة أقل من قيمته الواقعية بشرط خيار الفسخ في المدة المحدّدة ثم يستأجر ذلك البيت أو الملك من المشتري. فتخرج إجارة النقد بصورة إجارة البيت.

٢ ـ الرهن بشرط التصرف[١].

٣ ـ بيع متاع أو شراؤه أو الصلح عليه بشرط القرض أو بشرط البيع. بأن يشتري المقترض متاعاً بأكثر من قيمته أو يبيع بأقل من قيمته أو يصالح عليه بشرط أن يقرضه الطرف الآخر مبلغاً من المال. هذا في القرض الربوي ومثله في المعاملة الربوية ـ والمجموع ستة أقسام ـ.

٤ ـ بيع وشراء العملة. فبدل أن يقرض قرضاً فيه ربا يبيعه وحيث أنه من المعدود فقد أجازوا بيعه وهذا مبني على أن العملة لها اعتبار في نفسها. وإذا لوحظ أن عمدة الربا في النقد فهذا الطريق يحلّل جميع أنواع الربا فلا يبقى محلّ لحرمة الربا.

٥ ـ تعدد البيع والشراء وذلك بثلاثة أنحاء:

أ ـ في المعاملة الربوية نقداً يبيعه النوع الجيّد بسعر ويشتري الرديء بنفس المبلغ فمثلاً يبيعه نصف منٍّ من القمح الجيد بسعر ثم يشتري بهذا الثمن منّاً من القمح الرديء[٢].

---

(١) صرّح الوحيد البهبهاني في آداب التجارة أن هذا العمل خلاف ضرورة الشرع وهو عادة لدى العوام.

(٢) لا مانع من هذا القسم ويمكن أن يكون مصداقاً صحيحاً لـ« نعم الشيء الفرار من الحرام

ب ـ في القرض الربوي. يبيع المقترض متاعه نقداً بمبلغ ثم يشتري المتاع بثمن أكثر نسيئة.

جـ ـ كذلك في القرض. يبيع المقرض متاعه نسيئة ثم يشتريه نقداً بثمن أقل.

في القسم الأول يمكن أن يكون ثمن المعاملة الثانية عين ثمن المعاملة الأولى أو مثلها. لكن نقل عن الشيخ (الطوسي) في التهذيب أن في ما إذا كان الثمن عيناً شخصية إشكالاً[1] . (العروة ج ٢ مسألة ٦١ ص ٤٩) والتعليل المذكور فيه يشمل كلا الموردين وهذا هو محكي عبارة الشيخ: «فإذا باع حنطة مثلاً بدراهم لا يجوز له أن يأخذ عوض الدراهم حنطة أزيد لأنه بمنزلة أن يكون باع حنطة بحنطة زيادة».

ثم قال السيد: «ونظره في ذلك إلى التعليل في خبر علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة أيأخذ بقيمته دراهم؟ قال (ع): «إذا قوّمها دراهم فسد لأن الأصل الذي يشتري به دراهم فلا يصح دراهم بدراهم».

٦ ـ أن تكون المعاملة هبتين كلٌ يهب ماله للآخر بدون قصد المعاوضة أو اشتراط الهبة في الهبة.

٧ ـ أن تكون المعاملة إقراضاً من الطرفين ثم يتسامحان.

٨ ـ أن يعاوضا بين مقدارين متساويين ثم يهب صاحب الزيادة الزيادة للآخر.

٩ ـ ضمّ غير الجنس، مثلاً يعاوض ألف درهم وديناراً بألفي درهم. وهذان القسمان وردا في الروايات[2] .

إلى الحلال» لأن الربا نقداً ربا حريمي والملاك قائم بالصورة.

(١) كلام الشيخ غير ناظر إلى العين الشخصية.

(٢) يجدر الالتفات إلى أنه في المثال المذكور الوارد في الروايات لا يمكن أن يكون حيلة

١٠ ـ تبديل البيع إلى مصالحة بناء على اختصاص حرمة الربا بالبيع كما هي فتوى السيد أبي الحسن. وهذا القرار وارد في المعاملة الربوية[1].

للربا القرضي لأنه من بيع الصرف ويشترط فيه التقابض في المجلس. وفي الحقيقة إذا جرت مثل هذه المعاملة فإنما تتم إذا أراد الشخص واقعاً معاوضة الدينار بألف درهم بدون أن يحتاج إلى قرض وملاحظة الأجل ـ والموجود عملياً والذي صحّح هو عمل الصرّافة ـ.

(١) رقم ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ (من طرق الفرار من الربا) ذكرت في المسألة ٦١ من العروة ـ المجلد الثاني ـ ورقم ٤ في المسألة ٥٦ منها. ورقم ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٩، ١٠، يمكن إجراؤها في الربا القرضي و٣، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠ في الربا المعامل.

تحريم الحيل

١ ـ إن تأمين غرض المشرع في مورد يعلم قطعاً بالغرض أمر واجب عقلاً، ومما يدل على ذلك أمران:

أ ـ : الآية الشريفة: ﴿ **وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء** ﴾[1].

ففي الآية رد على المشركين بأن الله لا يأمر بالفحشاء وأنتم تعلمون أن عملكم قبيح.

ب ـ حديث شريف جاء في آية ﴿ **ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾ إذ سأل شخص رسول الله (ص) ما الإثم؟ قال (ص): «**استفت قلبك**». وهذا هو الحديث الذي أشار إليه مولوي بقوله: «**قال النبي استفتوا القلوب**».

٢ ـ ومثل مسألة تأمين غرض الشارع ما ذكره الفقهاء في مسألة تفويت القدرة[2] كمن عنده ماء للوضوء وهو يعلم أنه لو أهرقه لن يتمكن من الوضوء فهل يجوز إهراقه أم لا؟.

فرّق الفقهاء بين الإهراق قبل دخول الوقت وبينه بعد دخول الوقت. ووجه

---

(١) سورة الأعراف الآية ٢٨.

(٢) هناك فرق في الحيل بين تبديل الموضوع واقعاً والانتقال من شرط إلى آخر مثل سفر الحاضر للفرار من الصوم وبذل المستطيع قبل الموسم والمصالحة على المال وبذله قبل مرض المال ونحو ذلك وبين تفويت الغرض الواقعي للمشرّع بتغيير الشكل بدون تغيير في الشرط والحالة الخارجية كالشخص المستطيع يهب ماله قبل الموسم إلى من حجّ ثم يسترده بعد ذلك. وقد ذكرنا سابقا أن هذه الحيل لا تنسجم مع التعديلات الواردة في الآيات والروايات حتى التعليل بـ «لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف».

تحريمه (بعد دخول الوقت) تفويت غرض المشرع. بل يمكن أن يقال بعدم جواز تفويت القدرة قبل الوقت أيضاً ـ إلا إذا قيل أن تعلق غرض المشرّع بالطهارة المائية دائماً بحيث لا يرضى بتفويتها أبداً أمر غير معلوم ـ ولذا لو فرضنا في الموالي العرفيين أن دواء بيد عبد يعلم أن المولى سيحتاج إليه بعد ساعة حاجة شديدة فنحن نحكم بعدم جواز تفويته وإن كان المولى نفسه غير عالم بتلك الحاجة بعد ساعة فأذن بإتلافه[1].

---

(١) والمناسب أيضاً مع مسألة وجوب تأمين الأغراض ما ذكروه في مسألة وجوب إرشاد الجاهل وإعلام الغافل، وقد طرح الشيخ في المكاسب في ذيل مسألة بيع الدهن المتنجس للاستصباح مسألة وجوب الإعلام قال بعد أن اختار عدم وجوب الإعلام: «إلا إذا علمنا من الخارج وجوب رفع ذلك لكونه فساداً قد أمر بدفعه كل من يقدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحة عرضه له أو لزم من سكوته ضرر ماليّ قد أمرنا بدفعه عن كل أحد. (ش).

في تفسير آية أحلّ الله

فسّرت آية: ﴿ **وأحلّ الله البيع وحرّم الربا** ﴾ بنحوين:

ألف: ما عليه المشهور بين المفسّرين وهو أن الربا إسم للزيادة.

ب ـ ما احتمله صاحب مجمع البيان من أن المراد من الربا المعاملة التي فيها الزيادة وعلى هذا يكون مفاد الآية: أحلّ الله البيع الذي لا ربا فيه وحرّم البيع الذي فيه ربا. وعلى التفسير الأول يكون الربا نوعاً خاصاً وعملاً إقتصادياً قد جعل في مقابل البيع بخلافه على التفسير الثاني. وتترتب على هذا الاختلاف ثمرتان:

الأولى: أنه لا يلزم على التفسير الأول بطلان المعاملة الربوية وإنما تدل الآية حينئذٍ على حرمة الزيادة فقط لكن على التفسير الثاني تدل على تحريم المعاملة وبطلانها[١].

الثانية: إنه على التفسير الأول سيكون الربا محرماً في جميع المعاوضات لكن على التفسير الثاني تختص الحرمة بالبيع.

---

(١) المجلد الثاني من العروة ص ٥.

بيع الصرف والصرّاف

١ ـ ما هو عمل الصرّاف[١] ؟ هل يجوز تبديل مائة تومان بـ ٩٩ توماناً؟ كلا. صحيح أن هذا التبديل مطلوب للمشتري وحاجة من حاجاته لكن الصرّاف لم يقم بأي عمل[٢] . هو ليس مثل التاجر الذي أتى بعمل في مال التجارة ـ نقل وانتقال ـ . ويجب الالتفات إلى أنه ليس كل رفع حاجة عملاً. وقد تكون أحياناً إشارة توجب إنقاذ شخص من الموت دون أن تكون عملاً إقتصادياً ـ إشارة إلى قصة الشاه عباس وتحريك اللحية.

إشكال: الصراف عمله مثل السمسار يراجعه أشخاص مختلفون وهذا نوع من العمل وكلما كان رفع الحاجة بأمر عام سيكون هذا عملاً. ولا شك أن عمل الصرّاف مما يحتاجه النوع كما أنه لا تنحصر التجارة بعمل التاجر الذي يعمل بالحمل والنقل بل أساس عمله عرض السلع. والزيادة التي يأخذها الصراف في المعاملة النقدية من نوع حريم الربا وعلى هذا فلا مانع من تغيير الصورة هنا.

---

(١) في المنجد: «الصرف: الفضل يقال له على صرف أي فضل وصرف الحديث أو الكلام أن يزاد فيه». وممكن أن يكون الصرف قد جاء بمعنيين مختلفين أحدهما الفضل والزيادة والآخر الإعادة. وقد يكون وروده بمعنى الفضل من حيث أنه يحصل بإعادة الزيادة من أحد المتعاملين إلى آخر. ويقال في العرف * اليوم أن الفلانية فيها صرف أي زيادة. وفي الرياض الشرح الكبير: «وهو ـ الصرف ـ لغة الصوت وشرعاً بيع الأثمان بالأثمان وإنما سمّي بالصرف لما يشتمل عليه من الصوت عند تقليبهما في البيع والشراء» وعين هذه العبارة جاءت في تذكرة العلامة.

(٢) هذا البيان غير تام فالصرّاف من هذه الجهة مثل التاجر. وحيلة الربا بضم الضميمة هي من أجل تصحيح هذا العمل وهي صحيحة.

* قد يكون المقصود العرف الإيراني (المترجم).

وفي رأينا أن الضميمة التي جعلتها الروايات طريقاً للفرار من الربا هو باب مفتوح للصراف كما أنه طريق مشروع وبالتالي يمكن أن يكون عمل الصرف مشروعاً.

الربا في فروع الأصل الواحد

١ ـ ما قاله الفقهاء في مسألة «كل ما هو من أصل واحد لا يجوز التفاضل فيه» كلام عجيب.

أولاً: لا وجود[١] في الروايات دليل على هذه الكلية وما هو موجود من موارد مخصوصة مثل الحنطة والسويق أو الدقيق، العنب والزبيب، الرطب والتمر، ومن جملة الأمثلة الحنطة والشعير وهذا بنفسه موضوع لإشكال مستقل خصوصاً مع التعليل الذي ذكر حول وحدة أصلهما.

ثانياً: يجب ملاحظة هل المقصود من الربا الزائد اقتصادياً أم الزائد من حيث الوزن أو الكيل؟ ولا شك أن المقصود من الربا في باب القرض الزيادة إقتصادياً ـ أي زيادة القيمة ـ كما صرّح الفقهاء أيضاً بأن «كل قرض يجرّ نفعاً حرام» وإن كانت الزيادة باشتراط وصف. فهل هذا المعنى هو المقصود في المعاملة الربوية أم أن الربا فيها بمعنى آخر وهو الزيادة في الوزن أو الكيل عند بيع المثلين؟. ولا شك أن هذا المعنى للربا وذلك المعنى مختلفان مصداقاً ومفهوماً. فمن أعطى منا حليباً وأخذ مكانه نصف منٍّ سمناً يكون من أخذ الزائد اقتصادياً آخذ السمن لكن من حيث الوزن آخذ الزيادة من أخذ الحليب. ولا شك أن الربا في الفقه الإسلامي بمعنى واحد وله أصل واحد وحيث أن المقطوع به في الربا القرضي أراده الزيادة الاقتصادية وجب أن يكون المقصود[٢] من الربا

---

(١) إلا مرسل علي بن ابراهيم: «وما كيل أو وزن مما أصله واحد فليس لبعضه فضلاً كيلاً بكيل أو وزناً بوزن» ـ العروة المجلد الثاني ـ ص ٢٩.

(٢) أي أن الموضوع والعنوان في الربا القرضي هو عدم جر النفع وهو غيره في الربا المعاملي لكنه هو الغرض ولعل خير دليل أنه قد جعل الدرهم أساساً للقيمة في تعليلات حرمة

المعاملي هذا المعنى أيضاً ولم يقل أي فقيه ولم يخطر على باله أن تكون هويّة الربا المعاملي غير هوية الربا القرضي بحيث أن المراد من أحدهما الزيادة وزناً أو كيلاً ومن الآخر الزيادة قيمةً.

والخلاصة أننا إن قلنا أن المراد من الربا في المعاملة مطلق التفاضل وزناً وكيلاً يلزمه افتراض تعبّد يكون ملاكه غير ملاك حرمة الربا في القرض وأنه غير ما قال عنه الله: ﴿ **لا تظلمون ولا تظلمون** ﴾ ومثل هذا التعبد بعيد جداً. فيجب مثلاً إذا أعطى شخص منّاً من عطر «قمصر» وأخذ أكثر منٍّ ورداً، أن نعتبره آخذاً للربا والحال أنه من الجهة الاقتصادية يكون المنّ من عطر قمصر يساوي ثلاثمائة كيلو ورداً.

ثالثاً: إن صحّت المسألة المذكورة يفتح لآكل الربا باب واسع إذ من السهل جداً أن يشتري منّاً من السمن بمنّ من الحليب. وفي الحقيقة لو وجدت مثل هذه المسألة في شرع الإسلام وجب القول[1] أن الإسلام ينقض غرضه في باب الربا ـ وهو إعدام الظلم ـ إلا إذا قلنا أن النسيئة في هذه الموارد غير جائزة وهذا ما لا يقوله الفقهاء. وسنقول فيما بعد أن الأمر كذلك وبالتالي لا إشكال.

رابعاً: تدل بعض روايات هذا الباب على أن المراد من الربا الزيادة الاقتصادية وهي رواية الكافي والتهذيب: عن العلاء عن محمد عن ابي جعفر (ع) قال: قلت له: ما تقول في البُرِّ بالسويق؟ فقال مثلاً بمثل لا بأس به. قلت: أنه يكون له ريع فيه فضل فقال: أليس له مؤنة؟ قلت: بلى قال: هذا بهذا. وقال إذا اختلف الشيئان فلا بأس به مثلين بمثل يداً بيد[2] » الوسائل

الربا إذ كانت: من أكل درهماً ربا فكذا وكذا. وحسب ما يقوم القوم لم يأكل آكل الربا في الربا المعاملي درهماً من دافع الربا.

(١) أولاً هذا الإيراد غير وارد كما سنقول. ثانياً: لو كان وارداً فلا ربط له بـ «لا ربا في المعدود» بل هو مرتبط باعتبار الأصل والفرع أمراً واحداً ولا تأثير للجودة والرداءة في الربا وحيث أن كل معاملة بين الجنس والجنس نسيئة غير جائزة فهذا الإشكال مرتفع.

(٢) ورد في الروايات أيضاً عدم جواز المعاملة نسيئة حتى مع الاختلاف النوعي وأن المعامله نسيئة محضرة بالسلف أو النسيئة حيث يكون الثمن نقداً.

باب ٨ من أبواب الربا الرواية ٩ ـ الوافي ج ٣ ـ ص ٧٨.

يفهم من الاستدلال الموجود في الرواية من خلال مقابلة ربع الحنطة بالعمل الذي وقع في السويق أن المراد من الربا الزيادة الاقتصادية لأن مفهوم هذا الاستدلال أنه وإن كان في الحنطة ربع عندما صارت سويقاً ـ وهذا الربع يكون طبعاً في حال ما إذا بودل القمح والسّويق حسب الكيل ـ لكن حيث أن هناك عملاً في السويق فلن يكون زيادة[1].

---

(١) إن اعترض أن مقابلة ربع الحنطة بالعمل الذي تحقق في السويق جواب عن توهم الربا من جهة ربع الحنطة لكن لماذا يجب اعتبار الحنطة والسويق مثلين؟ والجواب أنه يمكن لحفظ حريم الربا أن يريد المشرّع حفظ المماثلة كيلاً في الحنطة والسويق التي هي مماثلة صورية وحيث كان ربع الحنطة وعمل السويق متساويين وأن كيلاً من الحنطة يساوي كيلاً من السويق من الجهة الاقتصادية حكم ببيعهما مثلاً بمثل صحيح لكن لا يصح التعميم إلى الموارد التي يكون الاختلاف فيها فاحشاً (ش).

نكات الروايات

١ ـ يستفاد من أحاديث : لا ربا إلا في النسيئة أن ابن عباس وغيره[١] لم يفهموا من القرآن حرمة الربا نقداً ـ المحضر في الربا المعاملي ـ وهذا يؤيّد ما ذكرناه سابقاً من أنه لم يكن متعارفاً من الربا في أهل الجاهلية إلا الربا القرضي[٢] ، والعقل والاعتبار يؤيدان هذا الرأي لأن الأصل في الربا، الربا في القرض ولذا لا وجود أيضاً في العالم غير الإسلامي للربا المعاملي. والربا المعاملي إنما أوتي به تخلصاً من الربا القرضي فحرّمه الرسول الأكرم (ص) حفظاً لحريم الربا القرضي. وعليه فالآية ناظرة فقط للربا المتعارف عليه بين أهل الجاهلية وهو الربا القرضي.

٢ ـ الصرف وقد يفهم من كلمة «صرف» الصرف مع الزيادة ولعل الوجه في إطلاق الصرف عليه أن أحد المتعاملين يصرف زيادة إلى الآخر ـ وفي المنجد، الصرف: الفضل يقال: له عليّ صرف أي فضل وصرف الحديث أو الكلام أن يزاد فيه ـ وعندما يقال في العرف أن المعاملة الفلانية فيها صرف أو لا صرف فيها فالملحوظ هو هذا المعنى.

٣ ـ يستفاد من الروايات[٣] أنه لو لم يحصل التقابض في المجلس في بيع

---

(١) ابن عباس وأسامة وزيد بن أرقم وابن الزبير ذهبوا إلى عدم حرمة الربا نقداً. (تذكرة العلامة).

(٢) وأما ربا النسيئة فمن الممكن أن يكون قرضاً وقد يكون من المعاملة نسيئة.

(٣) من ذلك ما روي في صحيح مسلم. . . : «إن رسول الله (ص) قال: «الورق بالذهب رباً إلا هاء وهاء» والبر رباً إلا هاء وهاء والشعير بالشعير رباً إلا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء». والملفت قوله (ص): «الوَرق بالذهب رباً إلا هاء وهاء» فمع أن الذهب والفضة جنسان فإن كانت المعاملة نسيئة فهي ربا. وهذا تأييد لما ذكرناه من أن اشتراط

الصرف يلزم منه الربا فيشترط التقابض في المجلس حفظاً لحريم الربا.

توضيح ذلك أنه لو لم يشترط التقابض في المجلس في بيع الصرف فإن جميع الربا يمكن تخريجه ببيع الصرف إذ:

أولاً: أن عمدة الربا الرائج هو الربا في النقد.

ثانياً: أن الذهب والفضة نقدان فيسهل على آخذ الربا أن يدفع ذهباً ويأخذ فضة أو بالعكس والذهب والفضة ليسا بقيمة واحدة بل المعاملة بهما تكون مع تفاضل[(١)] فإن فتح باب النسيئة فيهما فسيختلط الأمر بين الزيادة التي يأخذها المرابي لطول المدة مع الزيادة الناشئة عن التفاوت بين القيمتين. وحيث أن الشارع لم يرد المنع بشكل مطلق عن تبديل الذهب بالفضة أو بالعكس ـ لأن هذا مما تحتاجه الناس ـ لذا يشترط التقابض في المجلس حتى لا يفسح المجال أمام الربا.

ولعله يمكن القول أن علة اعتبار القمح والشعير في باب الربا من جنس واحد أنهما كانا في القديم بحكم النقد. لكن هذا الاحتمال غير صحيح[(٢)] إذ لو كان الأمر كذلك لاشترط فيهما التقابض في المجلس لا اعتبارهما واحداً بالجنس كما أنه في الذهب والفضة اعتبر التقابض في المجلس لا الوحدة في الجنس.

ولعل وجه اعتبار القمح والشعير جنساً واحداً الإرفاق بحال الفقراء لأن الفقراء يأكلون عادة من خبز الشعير والأغنياء يأكلون من خبز القمح. فإذا أراد الغني أحياناً أن يتفنّن وأن يأكل من خبز الشعير يدفع قمحاً ويأخذ شعيراً فليس له

التقابض في النقدين من أجل الربا.

(١) وبعبارة أخرى كما منع من المعاملة نسيئة في الجنس الربوي بجنسه كذلك منع من المعاملة نسيئة في المعاملة على الذهب والفضة فإن لم نر جواز المعاملة نسيئة مع اختلاف الجنس أيضاً فستكون المعاملة نسيئة محضرة حيث يكون المبيع سلعة والثمن أحد النقدين.

(٢) لا يشترط في بيع الحنطة بالشعير التقابض لكن يشترط أن تكون المعاملة نقداً وهذا كافي.

أخذ الزيادة[1] . والمسألة الجالبة أنه قد نهي في رواية عن بيع الحنطة بالشعير نسيئة[2] . وهذه هي الرواية: «عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): لا تبع الحنطة بالشعير إلاّ يداً بيد ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير»[3] . وهذه الرواية تؤيد التوجيه الذي ذكرناه.

٤ ـ إن ثبتت صحة «لا ربا إلا في النسيئة» فهذا بنفسه دليل على صحة ما ذكرناه من أن تحريم الربا المعاملي نسيئة من أجل سدّ الباب أمام الحيلة للربا القرضي وإن تحريم الربا المعاملي نقداً ليس من جهة أنه ربا حقيقة بل من جهة حفظ حريم الربا، لأن ما كان يمكن أن يحتال به للقرض الربوي هو البيع نسيئة.

وإن قلنا أن الربا المعاملي جارٍ في المعاملة نقداً وجب إعطاء هذا التفسير من أن الرسول الأكرم (ص) كان ناظراً إلى عدم التفاضل بأي نحو في مبادلة الجنس بمثله حتى لا يكون للربا وجود في متخيّلة الناس أي أن لا تكون مبادلة المثل بالمثل مع الزيادة معهودة للشخص بأي نحو وهذا بنفسه حريم نظير حرمة نكاح المحارم.

نظرة في روايات الوسائل:

٥ ـ كا ـ قال رسول الله (ص): «ليس بيننا وبين أهل حربنا رباً نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم». (باب ٧ رواية ٢).

---

(١) وفي الحقيقة يجب اعتبار القمح والشعير من حيث القيمة الواقعية متساويين ـ قيمتهما الغذائية واحدة ـ والاختلاف نشأ من ملاحظة الرغبات لكن ضعف هذا الكلام غير خفي. ومن الواضح أنه لا يصح القول بأنهما جنس واحد كما واجه بشدة في السرائر في باب الربا القول بإتحادهما. ولعل القول بالاتحاد خطأ نشأ من اجتهاد الصحابة ثم أدخل في الأحاديث كما يستفاد هذا المعنى من رواية صحيح مسلم إذ يقول: «إني أخاف أن يضارع..» ولعل الاشتراك اللفظي بينهما في لفظ الطعام مؤثر في هذا الخطأ وهذه الرواية مقدّمة على روايات الاتحاد التي نقلت عن الرسول الأكرم (ص).

(٢) على العكس، هذه الرواية تؤيد الوحدة لأنه في مطلق الربويات ليس بيع النسيئة مع وحدة الجنس.

(٣) الرواية هي في الوسائل ج ١٢ أبواب الربا باب ٨ الرواية ٨.

كا ـ عن أبي جعفر (ع) قال: ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله رباً. إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك، قلت: فالمشركون بيني وبينهم رباً؟ قال: نعم. قال: قلت: فإنهم مماليك فقال: إنك لست تملكهم، إنما تملكهم مع غيرك، أنت وغيرك فيهم سواء، فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لأن عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك.

قال صاحب الوسائل بعد نقل هذه الرواية: «هذا مخصوص بالذمي لما مرّ أو محمول على الكراهة». والخلاصة أنه رفع الاختلاف بين الروايتين المجوزة والمانعة بحمل إحداهما على المشرك والأخرى على الذميّ أو إحداهما على الجواز والأخرى على الكراهة، وكلا الحملين خلاف الظاهر.

والأظهر أن يقال أن الربا مع الكفار جائز لحكومة المسلمين وغير جائز مع الأفراد لأن ما تأخذه حكومة المسلمين يعود إلى جميع المسلمين ومن قبيل الاستنقاذ وهذا المعنى ينسجم تماماً مع ظاهر الروايتين.

٦ ـ علي بن جعفر (ع) عن أخيه (ع): سألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحلّ ذلك؟ قال: لا، هذا الربا محضاً». (باب ٧ رواية ٧).

هذه الرواية واردة في القرض الإنتاجي وقد صرّحت بحرمة الربا فيه فتكون من أدلة تعميم حرمة الربا.

٧ ـ قال أمير المؤمنين (ع): لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيدٍ ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير. (باب ٨، رواية ٨).

والمنع من النسيئة في مبادلة الحنطة بالشعير[1] يسهّل الإشكال في إتحاد الحنطة والشعير لأن قسماً من الإشكال هو أن الحكم باتحاد الحنطة والشعير يفتح باباً للربا إذ يمكن لآخذ الربا أن يدفع شعيراً ويأخذ قمحاً ـ نسيئة ـ لكن

---

(١) هذا لا اختصاص له بالحنطة والشعير بل الأمر كذلك في مطلق الأجناس الربوية مع اتحاد الجنس.

هذه المعاوضة نقداً إنّما تكون إذا كانت هناك رغبة لصاحب الحنطة بالشعير، والمنع من التفاضل في هذه الصورة له فائدتان: الاحتراز عن التشابه بالربا لأن الحنطة والشعير طعامان. وأن ينال صاحب الشعير الذي هو فقير عادة طعاماً أفضل.

٨ ـ عن أبي عبد الله (ع) قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشيَاء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيدٍ فأما نظرةً فلا يصلح (باب ١٣ رواية ٢).

يستفاد من هذه الرواية أنه في بيع النسيئة إن كان العوضان من جنس واحد لا يجوز التفاضل حتى مع الاختلاف.

وبشكل عام يمكن فرض النسيئة بثلاثة أنحاء:

١) أن يكون الثمن من النقدين.
٢) أن يكون الثمن والمثمن من جنسين مختلفين.
٣) أن يكون العوضان من جنس واحد.

ويستفاد من روايات كثيرة المنع من النسيئة في القسم الثالث حتى مع التساوي[١] وقد أفتى عدد من الفقهاء وفق هذه الروايات[٢]. وهذا القول يسدّ الطريق أمام تزوير القرض بصورة بيع النسيئة لأن الذي يشبه القرض النسيئة. وفي الحقيقة فإن هذا المورد هو بشكل طبيعي مورد القرض وتبديل القرض إلى بيع فرار من الربا فإن منع من هذا البيع مطلقاً سدّ الباب أمام الهروب من الربا مثلما اتفق العلماء على بطلان النسيئة في مورد النقدين وبيع الصرف ـ وهو أهم موارد الربا ـ. وعليه لا مجال لأخذ الربا من خلال اختلاف الأوصاف، وبالتالي

---

(١) طبعاً جاء في خصوص المعدود الجواز مع الكراهة ووجه الجواز أن المراد من المعدود في هذه الموارد ما لا يمكن تقديره بأي وجه مثل الثوب ولا تقع المعاملة فيه إلا بالمشاهدة. وكل نوع من هذه الأمور هو في الحقيقة منحصر في فرد ووجه الكراهة الشبه مع الربا.
(٢) في المكيل والموزون اتفاق وفي غيرهما خلاف.

سيكون بيع النقد نسيئة ممنوع منه مطلقاً ويسدّ الطريق أمام هذا الفرار المتداول.
وإن قلنا أن النسيئة في المعدود مكروهة فالمراد المعدودات التي لا تقبل التقدير بدقة مثل الثوب أما العملة المقدّرة بشكل كامل فيشملها المنع.

أما القسم الثاني وهو ما إذا كان الثمن والمثمن مختلفين في الجنس فالمستفاد أيضاً من بعض الروايات ـ مثل الرواية المذكورة في محل البحث ـ والفتاوى المنع من النسيئة في هذا القسم فإن صحّ هذا القول فلعل الوجه فيه الاحتراز عن الشبه بالربا.

أما النسيئة في القسم الأول فجائزة قطعاً وليس فيها أي شبه مع الربا لأن زيادة القيمة فيه داخلة في البيع بسعرٍ مرتفع.

٩ ـ عن أبي عبد الله (ع) عن علي (ع) أنه كسا الناس بالعراق، وكان في الكسوة حلّة جيّدة قال: فسألها إياه الحسين (ع) فأبى فقال الحسين: أنا أعطيك مكانها حلّتين فأبى فلم يزل يعطيه حتى بلغ خمساً فأخذها منه ثم أعطاه الحلّة وجعل الحلل في حجره وقال: لآخذنّ خمسة بواحد. (باب ١٦ رواية ٨).

قد يشكل أن الحلّة من المعدود فحمل المعدود في الربا على الأمور التي لا يمكن تقديرها بأية وسيلة وتنحصر المعاملة فيها بالمشاهدة غير صحيح.

والجواب أن هذا الأخذ كان لبيت المال وهو راجع لجميع المسلمين فيمكن أن يكون الربا صحيحاً وقد تكون هذه الرواية دليلاً على جواز الربا للحكومة.

١٠ ـ عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن الرجل يقول: «عاوضني بفرسي وفرسك وأزيدك قال لا يصلح ولكن يقول: أعطني فرسك بكذا وكذا وأعطيك فرسي بكذا وكذا». (باب ١٧، رواية ١٦).

والمنع من الزيادة في هذه الرواية مشكل وهذه الرواية مخالفة لسائر الروايات وقد تحمل على الكراهة خروجاً عن الشبه بالربا.

١١ ـ عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الدراهم وعن

فضل ما بينهما، فقال: إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس. (باب ٢٠ رواية ٢).

هذه الرواية الواردة في الذهب والفضة من الروايات الدالة على التخلص من الربا من خلال ختم شيء فوجب أن ينزل على النقد ـ لأن النسيئة في الصرف غير جائزة ـ ومن الواضح أن التفاضل في هذه الصورة بسبب اختلاف الوصف وحيلة للخروج عن الشبه بالربا. أي لما كانت حكمة المنع من الربا في المعاملة نقداً الشبه بالربا الحقيقي ومع ضم الضميمة يزول هذا الشبه كان هذا تخلصاً معقولاً.

١٢ ـ محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب مسائل الرجال عن أبي الحسن علي بن محمد (ع) أن طاهراً كتب إليه يسأله عن الرجل يعطي الرجل مالاً يبيعه شيئاً بعشرين درهماً ثم يحول عليه الحول فلا يكون عنده شيء فيبيعه شيئاً آخر فأجابني (ع): ما تبايعه الناس فحلال وما لم يبايعوه فرباً. (باب ٢٠، رواية ٣).

ويفهم من جملة «ما تبايعه الناس فحلال» أنه إن كان البيع بيعاً متعارفاً عليه فهو صحيح وإلا فهو ربا. وعليه فإن بيع ٧٥ غراماً من سكر النبات بألف تومان بيع غير متعارف عليه بين الناس فهو ربا.

نظرة في روايات الوافي والشرائع:

١٣ ـ كا ـ محمد عن أحمد عن علي بن حديد عن محمد بن إسحاق بن عمار قال قلت لأبي الحسن (ع): إن سلسبيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف درهم فأقرضها تسعين ألفاً وأبيعها ثوباً أو شيئاً يقوّم عليَّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم. قال: لا بأس. (الوافي ج ٣ باب التخلص من الربا (ص ٩٧).

أولاً: في سند الحديث علي بن حديد الذي ضعّفه الشيخ بشدة وقال الشيخ في التهذيب في بيع الواحد بإثنين: «وعلي بن حديد مضعّف جداً لا يعوَّل

على ما انفرد بنقله».

ثانياً: لحن الحديث يقوّي احتمال أن سلسبيل زوجته أو ابنة الراوي ـ لأنه صرح باسمها كما لو أن الإمام (ع) يعرفها مع كونها امرأة ـ ولا ربا حقيقة في هذا المورد وهذه الصورة التي ذكرت في الرواية لرفع الشبه بالربا.

١٤ ـ ما ذكر في الروايات أنه من المعدود من الأمور التي يتعامل فيها بالمشاهدة ولا تقبل التقدير مطلقاً مثل الثوب والبيضة والبعير. وفي الوسائل ذكر عنوان المذروع أيضاً إلا أن الروايات واردة في الثوب والحلّة فقط ومن الواضح أن الثوب ليس معدوداً بمعنى أنه يقدّر بالعدد. وفي الحلّة بحث تقدم في الفقرة (٥).

والخلاصة أنه يفهم من خلال التتبّع في الروايات أن المعدود في إصطلاحنا غير المعدود المذكور في الروايات لأن المعدود في إصطلاحنا يشمل المعدودات الآلية التي تقدّر بالعدد والمذكور في الروايات هو من الأمور التي يتعامل فيها بالمشاهدة وهذا المعنى هو الذي كان مراداً في كلمات الفقهاء السابقين كما يفهم ذلك من عبارة الشرائع في بيع السلف، قال في ذكر شرائط بيع السلف: «الشرط الرابع تقدير السلّم بالكيل والوزن العامّين... وهل يجوز الإسلاف في المعدود عدداً؟ الوجه لا»[1].

١٥ ـ قال في الشرائع في فصل الربا (كتاب التجارة الفصل السادس): «الثاني اعتبار الكيل والوزن فلا ربا إلاّ في مكيل أو موزون... فلو باع ما لا كيل فيه ولا وزن متفاضلاً جاز ولو كان معدوداً كالثوب والثوبين والثياب والبيضة والبيضتين والبيض نقداً وفي النسيئة تردد والمنع أحوط».

ويفهم من هذه العبارة أمران:

---

(١) أقول: قال في المسالك في شرح قوله «الوجه لا»: وجه الوجه عدم انضباط المعدود فلا يحصل العلم بقدرة بدون الوزن وهذا يتم في بعض المعدودات كالرمان أما النوع الخاص من البيض والجوز فالأجود جوازه بالعدد والوزن (ش).

أ) : أن المراد من المعدود ما لا يقدّر إلا بالمشاهدة كما يتضح ذلك من الأمثلة.

ب) : إن منع النسيئة في المعدود مع التفاضل يسدّ طريق الربا.

١٦ ـ ورد ثلاثة طرق في الروايات من طرق حيل الربا[١] :

الأول: طريق ضمّ ضميمة وهذا ورد في النقدين.

الثاني: طريق البيع بشرط تأخير القرض مثل الرواية التالية:

كا ـ عن محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن: يكون على الرجل دراهم فيقول: أخّر لي بها وأنا أربحك فأبيعه جبّة تقوّم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم أو قال بعشرين ألف درهم وأؤخّره بالمال قال: لا بأس» (الوافي ج ٣ ص ٩٧). وحلّ هذه الرواية مشكل.

الثالث: طريق العيّنة[٢]. بأن يبيع صاحب المال متاعاً إلى المحتاج نسيئة ويشتريه منه نقداً بثمن أقل. أو يتدخل ثالث في المعاملة بأن يشتري متاعاً من ثالث بثمن نقداً ويبيعه إلى المحتاج بثمن أغلى نسيئة ثم يبيع المحتاج المتاع إلى ثالث بالثمن المذكور أولاً نقداً. فالثالث هنا مجرد واسطة ويقال للمحتاج طالب العيّنة. وحلّ هذه الطائفة من الروايات بأن يكون طالب العيّنة طالب واقعاً للمتاع ولذا لا يجعل أي متاع متعلقاً للمعاملة بل حسب ما جاء في عموم الروايات يشتري صاحب المال المتاع المقصود لطالب العيّنة. وفي هذه الحال ليست

---

(١) الأفضل جعل الطريق الثالث من تعدد البيع فيكون تعدد البيع بصورتين فقد يكون بشكل العيّنة، استفادة من الاعتبار لأداء الدين. وقد يكون بصورة القرض الابتدائي مع تعدد المعاملة نقداً أو نسيئة.

(٢) يجب في هذه المسألة الرجوع إلى ما ذكره الفقهاء في باب النقد والنسيئة تحت عنوان «ويصح أن يبتاع ما باعه نسيئة قبل الأجل بزيادة ونقصان بجنس الثمن وغيره... ولو حلّ الأجل فابتاعه من المشتري...» ـ الرياض وشرح اللمعة والشرائع وغيرها.

المعاملة الأولى مشروطة بالثانية، فإن لم يشتر صاحب المال المتاع مرة أخرى يستطيع طالب العيّنة أن يبيعه لآخر ولذا جاء في بعض الروايات أن طالب العيّنة الأبصر بالمتاع هو الذي يشتري مثل الرواية التالية:

يب ـ عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله (ع) عن الرجل يريد أن يتعيّن من رجل عيّنة فيقول له الرجل: أنا أبصر بحاجتي منك فأعطني حتى أشتري فيأخذ الدراهم فيشتري حاجته ثم يجيء بها إلى الرجل الذي له المال فيدفعها إليه فقال: أليس إن شاء اشترى وإن شاء ترك وإن شاء البائع باعه وإن شاء لم يبع؟ قال نعم، قال: لا بأس. (الوافي ج ٣ باب العيّنة ص ٩٧).

والعمدة في باب العيّنة أنه لوحظ فيه الجانب الاقتصادي والنقد دوره دور الرابط والواسطة وقد ذكرنا مسبقاً أن النقد هو من أجل تبديل السلعة الزائدة عن الحاجة إلى سلعة أخرى بواسطة النقد أو إذا كان العمل تجارة فالنقد يُبدل إلى سلعة ثم تباع بسعر أرفع لعمل قام به التاجر ولو كان هذا العمل ـ على الأقل ـ تقريب السلعة إلى المستهلك. وأما تبديل النقد الأكثر إلى سلعة نسيئة وتبديل السلعة إلى مال أقل وأن تكون السلعة وسيلة لتبديل النقد نسيئة إلى نقد نقداً فهذا خارج عن طبيعة البيع. وقد ذكرنا في تفسير آيات الله ونقلنا أيضاً عن تفسير صاحب الميزان أن مفاد ﴿ **أحلّ الله البيع** ﴾ تبادل السلع. وإن جعل ﴿ **وأحل الله البيع** ﴾ في الآية الشريفة مقابل ﴿ **وحرّم الربا** ﴾ يحلّ الكثير من الإشكالات ولكن الفقهاء مع كثرة تكرار جملة أحلّ الله البيع في الفقه غافلون عن هذه النكتة الأساسية.

ولكن كلامنا صادق في مورد تعدد البيع إذ يشتري الشخص نسيئة بسعر أغلى ويبيع بسعر أقل نقداً ولا يتم في مورد العيّنة[1].

---

(١) لو فرضنا ملاءمة هذه الجهة مع الروايات إلا أنها لا تتلاءم مع التعريفين المذكورين سابقاً بل العمدة في باب العيّنة أن التاجر يحل الأجل له ولا مال بيده فيستفيد من اعتباره فيقوم

ببعض المعاملات إلى مدة ويبدّل السلعة إلى نقد ويدفع دينه الحالّ، فالموجود هو أنه أحياناً يشتري من الدائن نسيئة فيستفيد من اعتباره لديه ثم يبيعه له وقد يستفيد من اعتباره لدى شخص ثالث. وفي الصورة لا يجوز أن يكون بيع الجنس صورياً ولذا قيّد في الروايات كون طالب العيّنة حراً يستطيع أن يشتري نسيئة ممن يشاء ويبيع نقداً لمن يشاء وهذا لا إشكال فيه وعليه يمكن حلّ روايات العيّنة. فمن الأنواع الثلاثة من حيل الربا التي ذكرت في الروايات نوعان يمكن حلّهما تماماً يبقى البيع بشرط القرض المحتاج إلى مزيد تفصيل.

المسائل التي يجب بحثها

١ ـ هل يجب أن يخلف النظام الربوي نظام إشتراكي؟ وهل تعجز
ضاربة عن أن تخلفه؟.

٢ ـ لماذا يجوز بيع الدين على من هو عليه ـ وهو التنزيل والتعجيل
ؤجّل ـ؟ وما هو الفرق بينه وبين الربا؟.

٣ ـ يحرم في الربا أخذ الزيادة للمقرض فوجب أن يكون البيع بزيادة حراماً
اذا حرّم البيع؟.

٤ ـ لماذا حرم بيع الكالىء بالكالىء؟ وهل بيع الدين بالدين باطل أيضاً أم

الإشكالات الواردة على الحيل الربوية

١ ـ يستفاد من القرآن المجيد أن ملاك حرمة الربا كونه ظلماً ﴿ **لا تظلمون**
تظلمون ﴾ ومن الواضح أن هذا الظلم ليس إلا ظلم آخذ الربا لدافعه ـ في
ذ الزائد عن أصل ماله ـ وهذا ما يفهم أيضاً من آية ﴿ **ليربوَ في أموال الناس** ﴾
ة ﴿ **لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة** ﴾ ـ والمقام مقام تقبيح ـ وهذا الملاك
ي قد صرّح به القرآن الكريم وحيث أن هذا الظلم لا يرتفع بالحيل لأن العمل
اللحاظ الاقتصادي واحد نقطع بأن هذه الحيل غير صحيحة[1] . والروايات
الة على جواز الحيلة ـ إن لم توجّه ـ معارضة للقرآن ولا تقبل العمل بها ونحن
نفت في هذا الرأي بخلاف طريقة الفقهاء لأن المسلّم به عندهم أن الروايات

---

(1) هنا كتب المقرر أمراً حذفناه حتى لا يوجب ذلك بعداً عن مراد الشهيد (المترجم).

التي تخالف صريح القرآن مطروحة غايته أن استنباطنا كشف عن هذه المخالفة التي كانت مستورة عن الآخرين.

٢ ـ كما أن التعليل الآخر الوارد في الروايات «لما فيه من ترك التجارات» يدل أيضاً على تحريم الحيل لأنه من الواضح أن العمل التجاري له ماهية والعمل الربوي ماهية أخرى والفرق بين الأمرين في الماهية والحقيقة لا في الصيغة فقط كما هو واضح وفساد أكل الربا في ترك التجارة وإن أتى بصيغة البيع وليست التجارة أن يجلس الشخص ويجري دائماً صيغة البيع مع دافع الربا وإلا لكان الوكيل في إجراء الصيغة تاجراً حقيقياً.

٣ ـ يفهم من الآية الشريفة: ﴿ **وأحل الله البيع وحرّم الربا** ﴾ إن الربا والبيع عملان اقتصاديان حرم المشرّع أحدهما وحلّل الآخر. الربا ليس بيعاً والبيع ليس رباً. والتفسير الذي ذكره القلة من المفسّرين من أن مفاد الآية أنه «أحل الله البيع الذي لا ربا فيه وحرّم البيع الذي فيه الربا» بناء على أن المراد من الربا البيع الربوي وأن المعاملة الربوية نوع من البيع تفسير غير صحيح لأن الربا اسم للزيادة مثلما ذكر أكثر المفسّرين وليس اسماً للبيع الربوي وأساساً الربا الموجود في القرض أيضاً هو غير البيع ماهية وحقيقة وكما ذكرنا مراراً أن تحريم الربا المعاملي كان تحفظاً على حريم الربا القرضي وحتى لا يخرّجون القرض بصورة البيع.

والخلاصة أنه يفهم من الآية الشريفة أنهما عملان إقتصاديان أحل الله البيع وحرم الربا[١] والصيغة دورها الكشف عن نوع المعاملة ودورها في مقام الإثبات ولذا لو كانت حقيقة العمل أنه ربا ولكن بصيغة البيع لكان ذلك هو الربا وحرام. والحيل لا تغيّر نوع العمل الاقتصادي وإنما تغيّر شكله الظاهري. وحقيقة البيع حيث يتغاير العوضان والربا حيث يتماثل العوضان مع زيادة.

٤ ـ يجب أن يرى هل الحيلة جائزة في الأحكام الشرعية أم لا؟ وما هو

---

(١) ذكرنا سابقاً أنه لا يبعد أن قريش كانوا تجاراً وكانوا يعتبرون التجارة والربا واحداً لا مطلق المعاوضة وبصورة ساذجة.

معنى الحيلة أصلاً؟ تارة يحتال الشخص بمعنى أن يبدل الموضوع إلى موضوع آخر فيسافر مثلاً حتى يصلّي قصراً ويفطر، وهذا جائز لأنه في الواقع لم يعمل بما يخالف الشرع بل الشرع جعل حكماً في حالة الحضر وحكماً آخر في حالة السفر(١) ولم يمنع من السفر الاختياري ولو أراد لمنع ولقال لا تسافروا في شهر رمضان لكنه لم يرد. ومثل هذه الحيلة في القوانين المدنية ما إذا كان الشخص المتأهّل معافىً من خدمة الجندية الإجبارية ولا إعفاء للعازب فإذا تزوج الشخص يكون قد أخرج نفسه من موضوع ودخل في موضوع آخر ولم يخالف غرض المقنّن أيضاً.

لكن أحياناً تكون الحيلة مواجهة مع غرض المقنّن وفي الحقيقة خديعة المشرّع ومثال ذلك في القوانين البشرية الحيل التي يقوم بها التجار للفرار من الضرائب في ترتيب الدفاتر وهذا مناقضة مع غرض المقنّن إذ لا شك أن غرضه وصول الضرائب لكن حيث كان عمل التاجر في شكله قانونياً لا يمكنهم مطالبته ولذا يستمرون في تغيير القوانين حتى يمنعوا من الهروب من الضرائب. ومثال هذا النوع من الحيل في الأحكام الشرعية الحيل الربوية ومن الواضح أن المشرّع أراد منع الربا وأن لا يأخذ الزيادة وفي الحيل تؤخذ الزيادة وهذا ما ينافي غرض المشرّع.

فيجب أن يعرف هل أن تحقيق أغراض المشرّع في موارد العلم بغرضه واجب أم لا؟ بالنسبة للمقنّنين غير الله لا يحكم العقل بوجوب تحقيق غرضهم والمقنّن أيضاً لا يستطيع أن يطالب إلا بالظاهر لكن الأمر مختلف في القوانين الإلهية والفقهاء قالوا: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» واعتبروا العقل أحد أدلة الفقه ولا معنى له ولا مورد له إلا ذلك. حكم العقل كاشف وحجة بعد

---

(١) كل من هذه الموضوعات هي في نظر الشارع بحكم الشرط ولذا قالوا: كل موضوع شرط وكل شرط موضوع. وغرض الشارع متفرع على تحقق الشرط لكن تحقق الشرط ليس جزءاً من أغراضه بخلاف الموارد التي يجب فيها تحقيق العرض على كل حال ولو بإيجاد الموضوع وعدم تفويته.

البيان التام. فتأمين أغراض المشرّع واجب بحكم العقل ولذا لا يجوز هذا النوع من الحيل شرعاً.

٥ ـ الأدلة النقلية تدل أيضاً على حرمة الحيلة بالمعنى الثاني للحيلة (خديعة) مثل ما جاء في القرآن المجيد حول أصحاب السبت. كما أن هاهنا روايات وردت في خصوص باب الربا مثل ما في نهج البلاغة ـ في الخطبة ١٥٤ عن الرسول الأكرم (ص): «يا علي إن القوم سيفتنون بعدي بأموالهم» يستحلّون حرامه بالشبهات الكاذبة والأهواء الساهية فيستحلّون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع.

وفي رواية الكافي أيضاً: والله لَلرِّبا في هذه الأمة أخفى من دبيب النّمل على الصفا.

الفصل الثالث

١) الآيات القرآنية المرتبطة بالربا

ألف: (سورة البقرة الآيات ٢٧٤ ـ ٢٨٢): ﴿ الَّذينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ بِاللَّيْلِ والنَّهارِ سرّاً وَعَلانِيَةً فَلَهُمْ أجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنونَ * الَّذينَ يَأْكُلونَ الرِّبَا لا يَقومونَ إلاّ كَما يَقومُ الَّذي يَتَخَبَّطَهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا إنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الربا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الربا فمن جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهىٰ فَلَهُ ما سَلَفَ وَأَمْرُهُ إلَى اللَّهِ وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أصْحابُ النّارِ هُمْ فيها خالِدونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقاتِ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ كُلَّ كَفّارٍ أَثيمٍ. إنَّ الَّذين آمَنوا وَعَمِلُوا الصّالَحاتِ وَأَقامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنونَ * يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إتَّقُوا اللَّهَ وَذَروا ما بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ * فَإنْ لَمْ تَفْعَلوا فَأْذَنوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسولِهِ وَإنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمونَ وَلا تُظْلَمونَ * وَإنْ كانَ ذو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلىٰ مَيْسَرَةٍ وأَنْ تَصَدَّقوا خَيْرٌ لَكُمْ إنْ كُنْتُمْ تَعْلَمونَ * وَاتَّقوا يَوْماً تُرْجَعونَ فيهِ إلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْس ما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمونَ * يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إذا تَدايَنْتُمْ بَدَيْنٍ إلٰى أَجَلٍ مُسَمَىً فَاكْتُبوهُ... ﴾.

ب: (سورة آل عمران ١٣٠ ـ ١٣٢): ﴿ يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَا





زنيةً كلُّها بذات محرم.

أيضاً الحديث ٢ عن أبي جعفرٍ (ع) قال: أخبثُ المكاسب كسب الربا.

أيضاً الحديث ٣ عن سماعة قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنّي قد رأيت الله تعالىٰ قد ذكر الربا في غير آيةٍ وكرره. قال: أوَتدري لم ذاك؟ قلت: لا، قال: لئلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف.

أيضاً الحديث ٥ عن أبي بصيرٍ عن أبي عبد الله (ع) قال: درهم رباً أشدُّ عند الله من ثلاثين زنيةً كلها بذات محرمٍ مثل عمةٍ وخالةٍ.

أيضاً الحديث ٦ عن سعيد بن يسارٍ قال: قال أبو عبد الله (ع): درهم واحد رباً أعظم من عشرين زنيةً كلها بذات محرم.

حمل الفقهاء اختلاف الروايات في الشدة على اختلاف الموارد من حيث الكيفية فمن هو الطرف الآخر وكم كانت حاجته ولماذا يأخذ الربا فقد يكون ولده مريضاً أو مشرفاً على الموت.

أيضاً الحديث ٧ عن زرارة عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له: إني سمعت الله يقول ﴿ **يمحق الله الربا ويُربي الصدقات** ﴾ وقد أرى من يأكل الربا يربو ماله. فقال: أي محقٍ أمحق من درهم رباً يمحق الدِّين، وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر.

والحديث ١١: عن زرارة عن أبي جعفرٍ (ع) قال: إنَّما حرم الله عزَّ وجلَّ الربا لئلا يذهب المعروف.

والحديث ١٣: عن النبي (ص) في وصيته لعليٍّ قال: «يا عليُّ الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح أمه في بيت الله الحرام. يا عليُّ درهم رباً أعظم عند الله من سبعين زنيةً كلها بذات محرمٍ في بيت الله الحرام».

والحديث ١٦: عن النبي (ص) في حديثٍ قال: «ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن اكتسب فيه مالاً لم يقبل الله منه شيئاً من عمله ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان عنده قيراط واحد».

والحديث ١٧: الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): «لما أُسري بي إلى السماء رأيت قوماً يريد أحدهم أن يقوم ولا يقدر عليه من عظم بطنه. قال: قلت: من هؤلاء يا جبرائيل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون الربا».

والحديث ٢١: عن أبي جعفر (الجواد (ع)): السحت الربا. الظاهر أن المقصود أن مراد القرآن من كلمة السحت الربا. فلتراجع التفاسير.

أيضاً الباب ٢ الحديث ١: عن أبي بكيرٍ قال: بلغ أبا عبد الله (ع) عن رجلٍ أنه كان يأكل الربا ويسميه اللبأ فقال لئن أمكنني الله منه لأضربن عنقه.

أيضاً الباب ٣ ص ٥٩٨ الحديث ١: عن أبي عبد الله (ع) قال: الربا رِباءانِ رباً يؤكل ورباً لا يُؤكل، فأما الذي يُؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه الثواب أفضل منها، فذاك الربا الذي يُؤكل وهو قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿ **وما آتَيْتُمْ مِنْ رِباً لِيَرْبُوَ في أَمْوالِ النَّاسِ فَلا يَرْبُوا عِنْد اللَّهِ** ﴾. وأما الذي لا يؤكل فهو الذي نهى الله عزَّ وجلَّ عنه وأوعدَ عليه النار.

أيضاً الباب ٤ ص ٥٩٨ الحديث ١: عن أبي جعفرٍ (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): آكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهداه فيه[١] سواء.

والحديث ٢: عن عليٍّ (ع) قال: لعن رسول الله (ص) الربا وآكله وبائعه ومشتريه وكاتبه وشاهديه.

وفي نهج البلاغة: يا عليُّ إنَّ القوم سيفتنون بأموالهم.

* * *

الذين تنتهي إليهم الأحاديث النبوية المروية في صحيحي البخاري ومسلم هم:

١ ـ أبو سعيد الخُدْري　　　　٦ ـ عمر بن الخطّاب

---

(١) أي في الوزر.





كانت بنحو الشرط في أحدهما تخرجه عن كونه مثلاً. وثالثها دعوى دلالة خبر خالد بن الحجاج على ذلك فإنه قال: سألته عن رجل كان لي عليه مائة درهم عدداً فقضانيها مائة درهم وزناً قال (ع): لابأس به ما لم تشارط. وقال: جاء الربا من قبل الشرط وإنما تفسده الشروط.

ثم ناقش السيد في دعوى الاتفاق ومنعه. وبالنسبة للدليل الثاني قال: ظاهر الأخبار المثلية في القدر لا من جميع الجهات وعلى فرض الشمول لمثل الشرط نمنع أن كل شرط ينافي المثلية».

(قال الأستاذ الشهيد): جواب السيد هو صحيح أن مقصود الأخبار والروايات المثلية في المقدار لكن المسلّم به أن المقدار مقياس المالية فالأساس هو أن تكون هناك زيادة مالية، ونحن سنتحدث بتفصيل أكثر حول هذا الموضوع وسنجيب عن دعوى أن حرمة الربا تعبد محض لا جهة اقتصادية فيها. وإذا بني على الجمود على هذا لم يبق فرق بين الزيادة العينية وغير العينية إن كانت بنحو الاشتراط لأنه حتى في الزيادة العينية الشرطية يمكن أن يقال العوضان متماثلان والشرط خارج عن العوضين. فإن قيل العرف يرى العوضين غير متماثلين مع الزيادة العينية الشرطية نجيب أن سبب عدم اعتبار العرف لهذه الموارد من المتماثلين لأنه يعتبر التماثل في المالية. والعرف أيضاً لا يرى التماثل في الزيادة المالية غير العينية لهذا الدليل. وعلى كل حال فهذا المطلب مبني على أن الفقهاء عادة اعتبروا ملاك الربا المعاملي غير ملاك الربا القرضي، وإن ملاك الربا القرضي جرّ المنفعة أما ملاك الربا المعاملي تساوي العوضين المتجانسين كيلاً أو وزناً. وسبب تحريم الربا القرضي فتح الطريق أمام القرض الحسن ولا يولون كثير أهمية لسائر العلل المذكورة في الأخبار من أنه بشيوع الربا تخرب البلاد وتصوروا أن خراب البلاد يكون بترك القرض الحسن. لكن لو اعتبر شخص أن الملاك في الربا المعاملي والقرضي واحد مع فارق أن تحريم الربا المعاملي لحفظ حريم الربا القرضي فستحل عنده المشكلات بنفسها.

وقال السيد حول الدليل الثالث: وأما خبر خالد فهو في القرض وكون

البيع كالقرض في ذلك محل منع[1].

وهذا الكلام غير صحيح فإنه وإن لم يكن السؤال عن البيع إلا أنه ليس عن القرض أيضاً بل الدين. ثم لو فرضنا أن مورد السؤال هو القرض إلا أن المورد لا يخصّص والربا إذا أطلق فهو أعم من المعاملي والقرضي.

الربا هو زيادة على مساوي المال سواء كان في قرض أم معاملة وعليه فجملة: «جاء الربا من قبل الشرط وإنما تفسده الشروط» تشمل كلا موردي الربا.

لكن يمكن الإشكال على الاستدلال بإشكال آخر وهو أن الرواية هي فقط في مقام بيان أن الربا مهما كان وفي أي مورد كان إنما يكون عندما يكون هناك تعهد رسمي لا أن التعهد يوجب الربا أي ليس المقصود أن التعهد والاشتراط ينقّح موضوع الربا كما هو لازم هذا الاستدلال بل المقصود أن الشيء الذي حقيقته أنه ربا وزيادة يكون ممنوعاً إذا كان عن اشتراط.

٢ ـ وفي المسألة الرابعة يتحدث السيد عن المعاملة الربوية وهل هي فاسدة مطلقاً حتى بالنسبة إلى ما عدا الزيادة أو صحيحة بالنسبة إليه[2] مطلقاً سواء كانت الزيادة جزءاً أو شرطاً أو باطلة فيما إذا كانت جزءاً وصحيحة إذا كانت شرطاً... والمسألة مبنية على أن الربا المنهي عنه ـ في آية وحرّم الربا ـ هو البيع المشتمل على الزيادة... أو أن الربا المنهي عنه هو الزيادة على أحد العوضين».

ثم اختار فساد المعاملة مع الزيادة جزئية كانت أم شرطية لا لأجل المراد من الربا في الآية وأنه المعاملة المشتملة على الزيادة بل لأنه في صورة الجزئية يكون الثمن قد وقع مقابل المجموع المركب من الأصل والزيادة وفي صورة الشرطية تبطل المعاملة لأنه لا يصدق عرفاً المثل بالمثل والمثلية شرط وذلك

---

(١) العبارة المنقولة «محل تأمل» لكن في العروة «محل منع» (المترجم).

(٢) بالنسبة إلى ما عدا الزيادة وباطلة في الزيادة (المترجم).

الشرط يوجب فقد ال

٣ ـ وهذا المط
القرض الربوي باطلة
إنما حرمت الزيادة و
وهذا ممنوع.

ولا إشكال ه
مفسد أم لا وهذا يج

٤ ـ قال في ال
الربا في غير الب
والقرض.

لكن السيد أب
المسألة مع السيد ص

٥ ـ قال في ذ
الإبراء... وهل يج
إذا كان عليه عشرة
درهماً ـ سيئاً ـ .

٦ ـ قال في ذ
مؤجّلاً فيرضى الدائ
لا عن ثمانية ويكون إ

تحدث السيد ع
المسالك أن الزيادة ع
هبة لوحدها بل لا ب
الوفاء غير باب المعا
الأخبار الناهية عن وف



خاتمة وخلاصة[1]

١ ـ في باب الربا هذه الأيام إشكالان كما نعلم:

أحدهما من قبل أنصار الرأسمالية إذ يرون أن الربا ضرورة للمجتمع المتطور ومفيد للمجتمع. والمقصود بالتأكيد الربا التجاري لا الاستهلاكي.

والآخر من قبل مخالفي الربا وقالوا: إن الإسلام وإن حرم الربا لكنه فتح الطريق للفرار من الربا بحيث لا يكون هناك أي منع من أكل الربا.

٢ ـ العمدة أن نرى أن الإسلام إذا حرّم الربا فما هو الذي جعله موضعه ليقوم مقام الربا في إعانة التاجر والكاسب على عمله وتحريك عجلة الاقتصاد. ونحن نعلم أنه لو سحبت البنوك الداخلية والخارجية وأصحاب رؤوس الأموال الكبار أموالهم من السوق لأصيب دفعة واحدة بالركود.

والجواب: **أولاً**: أن استعانة ذوي رؤوس الأموال الصغيرة بذوي رؤوس الأموال الكبيرة لا ينحصر طريقها بالربا.

ثانياً: أنه لا ضرورة لفرض أن صاحب الرأسمال الكبير شخصاً بل قد يكون شركة تعاونية.

٣ ـ هل يمكن أن يقال أن تحريم الإسلام للربا مطلقاً ـ حتى الإنتاجي ـ دليل على أن الإسلام ضد الرأسمالية لأن الرأسمالية مرتبطة بالربا فيكون الإسلام نظاماً إشتراكياً؟ كلا.

---

(١) لم يرد هذا العنوان في الطبعة الفارسية وكان الكلام مدموجاً بالبحث السابق مع وضوح الانفصال فارتأينا هذا العنوان (المترجم).

٤ ـ هل يمكن أن يستفاد من ترغيب القرآن بالصدقة مقابل الربا أنه ليس فقط الربا الاستهلاكي بل الربا الإنتاجي أيضاً يجب وضع رأسمال من طريق التعاون والقرض الحسن؟ فيه تردد وهل يمكن أن تتحول البنوك من أكل الربا إلى المضاربة حيث تكون شريكة في الربح والخسارة؟ نعم.

مسائل الربا:

١ ـ الربا لغةً.

٢ ـ هل كان الربا في الجاهلية منحصراً بالربا القرضي أم كان الربا المعاملي موجوداً أيضاً؟ وكانوا يأخذون الربا عند إقراض النقد فقط أم كان الربا في غيره أيضاً؟ وهل الربا في الجاهلية في القرض الاستهلاكي فقط أم في الإنتاجي أيضاً؟.

٣ ـ هل إن الإسلام في تحريمه للربا القرضي والربا المعاملي قد حرّم الثاني حفظاً لحريم الأول أم أن الملاك موجود في كليهما؟.

٤ ـ هل أن أدلة تحريم الربا في الإسلام شاملة للربا الإنتاجي أيضاً؟.

٥ ـ مجموعة العلل في تحريم الربا.

٦ ـ إن منعنا الربا الإنتاجي الذي له دور في توسعة رؤوس الأموال وتقوية البنية الاقتصادية فماذا يجب أن نضع مكانه؟ وهل تحل المضاربة محله؟ أم يجب تشكيل شركات تعاونية إنتاجية حتى تتمكن من تشكيل رأسمال كبير يتمكن من منافسة رؤوس الأموال الكبيرة؟.

٧ ـ لماذا منع الإسلام ـ عند الشيعة ـ من الربا المعاملي في خصوص المكيّل والموزون؟ وأي فرق بين المكيل والموزون من جهة وسائر المثليّات من جهة أخرى؟.

٨ ـ هل يمكن القول أن بيع الدين على من هو عليه أو لغيره ولو في المكيل والموزون لا إشكال فيه لأن روح القرض التي هي تعهد في الذمة غير

اً بين النقد المعدني
القرض ص ٤٠٣ أنه
سلطان أسقط العملة
ض كان حقيقة على

يريد إقتراضه إلى
ى مدة معينة. أي أن

سيئة بمبلغ من المال
ة خلال مدة معيّنة ثم
الفائدة. وهذا أيضاً
٣٠٢ ـ لكنه قال:
ط محل إشكال عند

يشتري ذلك الجنس
وزيادة. وهذه الحيلة
ألة ٦١.

ـ الوسيلة، كتاب
سألة ٤٨ وص ٤٩

حرمة الربا المعاملي
ص ٣٠٣ ـ أن تخرج

:

نه بأن يزيد في ثمنه

الذي استحقّه البائع مقداراً ليؤجّله إلى أجل كذا وكذا لا يجوز أن يزيد في الثمن المؤجّل ليزيد في الأجل سواء وقع ذلك بنحو البيع أو الصلح أو الجعالة أو غيرها ويجوز عكس ذلك وهو تعجيل المؤجّل بنقصان منه بعنوان الصلح أو الإبراء».

وقال في كتاب الدين صفحة ٣٩٥: «يجوز تعجيل الدين المؤجّل بنقصان بيع التراضي وهو الذي يسمّى في الوقت الحاضر في لسان التجار بالنزول ولا يجوز تأجيل الحالّ. . .».

لكنه هنا لم يشترط أن يكون ذلك التنزيل بصلح أو إبراء لكنه المقصود حسب الظاهر.

والسرّ في الفرق بين التأجيل بزيادة والتعجيل بنقصان أن الأول قرض ويمنع من مطلق جرّ النفع في القرض. والثاني معاملة ولا مانع من ذلك إن كان صلحاً أو إبراءً.

ولم يذهب في الوسيلة في طريق عدم كون العملة جنساً ربوياً بل سلك مسلكاً آخر وهو صحة الربا المعاملي إن كانت المعاملة صلحاً أو إبراءً بخلاف العروة ومن كتب في الكمبيالة والخلوّ حيث سلكوا طريق إثبات المالية للعملة مع كونه من المعدود لكن رأوا جريان الربا المعاملي في غير البيع أيضاً. فيجب الالتفات إلى هذا الاختلاف في المبنى.

وقد صرّح في كتاب الربا ص ٣٠٣ بأن الربا المعاملي مختص بالبيع ولا يجري في سائر المعاوضات مثل الصلح ولذا جعل صاحب وسيلة النجاة الصلح أحد طرق الفرار من الربا. ـ خلافاً للعروة الوثقى إذ قوّى ما عليه المشهور من جريان الربا في غير البيع من المعاوضات ـ .

١٤ ـ من المسلّم به بين الفقهاء أن المقرض لا يستطيع أخذ الربا من المقترض لكن يجوز للمقترض أخذ الربا من المقرض ولذا جاز صرف الحوالة ـ بيعها وشراؤها بأقل من القيمة ـ . راجع الوسيلة كتاب القرض ص ٤٠١.

١٥ ـ من المسائل التي فيها بحث من الجهة الاقتصادية أن الفقهاء تبعاً لبعض الأحاديث كل همّهم الوحدة النوعية في الأجناس سواء في الربا القرضي أم الربا المعاملي ولا نظر لهم للخصوصيات الصنفية ولذا اعتبروا أن قرض أو بيع جنس متوسط الحال بجنس أفضل ـ من نوع واحد ـ رباً كقرض أو بيع كيلو تمرٍ جيد بكيلوين من التمر الوسط الذي تعادل قيمته نصف قيمة التمر الجيّد والحال أنه لا ينبغي أن يكون هنا مانع من الجهة الاقتصادية.

فهل يمكن اعتبار علة المنع هذه لحفظ الحريم أيضاً بل حريم حريم الربا؟.

١٦ ـ لا يرى الفقهاء جواز شراء وبيع الطحين والخبز بالتساوي لأن الطحين في الخبز أقل بملاحظة ما في الخبز من الرطوبة فتكون المعاوضة بين الطحين من جهة والطحين وزيادة من جهة أخرى فلم يعتن بالعمل الذي وقع على الخبز. وهذا الإشكال من الجهة الاقتصادية إشكال آخر.

١٧ ـ هناك قاعدة فقهية تقول: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» وكثير من الفقهاء لا يجوزون البيع قبل القبض ـ الشرائع كتاب التجارة ـ خصوصاً في المكيل والموزون إذ يقوى الإشكال ـ الوسيلة، ص ٣٠١، القول في القبض والتسليم ـ.

ويجب التدقيق في علة هذا الحكم.

١٨ ـ احتملنا أن حرمة الربا المعاملي من أجل حفظ حريم الربا القرضي. وهذا إنما يصح في الربا المعاملي حيث يكون أحد الطرفين نسيئة مع زيادة منفعة في طرف النقد وكان الضرر في جهة النسيئة، وعلى هذا فإن كان الضرر في طرف النقد ولو من خلال التفاضل أو كان أحد الطرفين نسيئة وكان هناك تفاضل لكن كان النفع لجهة النسيئة لا ينبغي أن يكون حراماً. فتجب ملاحظة أدلة الباب بدقّة خصوصاً مع ملاحظة أن المقترض يمكنه أخذ الزيادة من المقرض.

١٩ ـ هل أن كلمة الربا ليس لها لغة إلا مفهوم الزيادة عند استعمالها أي

زيادة جنس على مثله في الكيل والوزن أم أن المقصود الزيادة في المالية وازدياد الثروة بوسيلة القرض أو المعاملة لنسيئة؟ فإن كان المعنى الثاني كما هو الحال في الربا القرضي لا محيص عن حصر الربا المعاملي بمورد النسيئة من طرف والفائدة أيضاً تعود للطرف الذي يدفع نقداً وفي هذه الحال يجب أن نقول بنحو جازم أن الربا المعاملي حرّم من حيث كونه حريماً للربا القرضي وإلا وجب القول أن الإسلام لاحظ في الربا القرضي أن المال المقروض لا ينقص عن المال المسترد، فقط ـ وقطعاً ليس الأمر كذلك لأن الملاك جرّ النفع والنظر إلى المنفعة ـ وفي هذه الحال ليس للربا في الإسلام حتى الربا القرضي جانب اقتصادي وكان مشتركاً مع الربا الاقتصادي اشتراكاً لفظياً.

أو يجب القبول بأن الربا القرضي في الإسلام والربا المعاملي في الإسلام بينهما اشتراك لفظي. وعلى كل حال فالبحث في أن إطلاق الربا في الفقه في باب القرض والمعاملة هل هو على نحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي، بحث لطيف بل يجب أن يطرح.

٢٠ ـ طرق الفرار من الربا[١].

١ ـ البيع بشرط، ويقبل التصحيح مع تدخل الحاكم.
٢ ـ الرهن مع التصرف.
٣ ـ نقل المنافع بمعاملة مع شرط فيها بنقل الأصل مع مساويه وذلك بثلاثة أنحاء.

أ ـ البيع بشرط القرض أو بشرط البيع. يبيع آخذ الربا الجنس ذا السعر المرتفع بقيمة أرخص ويشترط على المشتري أن يقرضه مبلغاً معيناً أو بيع المثل بالمثل.

ب ـ الشراء بشرط القرض أو بشرط البيع. يشتري آخذ الربا كبريتة مثلاً بألف تومان ويشترط على البائع أن يقرضه مبلغاً معيناً أو بيع المثل بالمثل..

---

(١) تقدم ذكر بعضها وأعادها هنا وما هو معاد سنقتصر على الإشارة (المترجم).

ولم يذكر في العروة هذا الطريق ولعل السبب أنه كان في مقام ذكر طرق الفرار من الربا المعاملي.

جـ ـ بصورة الصلح.

٤ ـ بيع وشراء العملة الورقية. . .

٥ ـ تعدد البيع وقد تقدم تحت فقرة: هـ / و من الرقم ١٢.

٦ ـ تعدد البيع في الجنس الربوي. وقد تقدم في الفقرة رقم ١٢، تحت فقرة «ز» وهذا هو القرض الذي ذكره في العروة الوثقى مجلد ٢ ص ٤٩ المسألة ٦١ لكن قال السيد: «ولا فرق في ذلك بين أن يشترط البيع الثاني في البيع الأول أم لا» فهو من هذه الجهة مخالف للوسيلة. كما أنه في العروة نقل إشكالاً في هذا المقام عن الشيخ الطوسي مبني على أن عوض العوض عوض وقد حصر السيد هذا الإشكال حيث يكون الثمن في المعاملتين واحداً أو يصدق عوض العوض والعمدة رواية علي بن جعفر (ع) التي نقلها في هذا المقام في العروة. وفي هذه الرواية يقول أن من باع تمراً بدرهم ليس له أن يقيّم ذلك التمر من جديد ويبيعه بدرهم لأنه لا يصح بيع الدرهم بالدرهم. ومتن الرواية وإن لم يذكر فيه «لا يصح بيع الدرهم بالدرهم وزيادة» لكن بالتأكيد قد فرضت الزيادة. وعليه فالرواية تكون نافية للحيلة وكأنها أرادت أن نقول أن هذا مصداق حرّم الربا عملياً وليس مصداق أحلّ الله البيع.

٧ ـ إخراج المعاملة بصورة الهبة بشرط عدم قصد المعاوضة (العروة ص ٥٠).

٨ ـ إخراج المعاملة بصورة الإقراض والإبراء مع عدم الاشتراط (العروة ص ٥٠).

٩ ـ أن تكون المعاملة بيعاً ولكن الزيادة هبة. وهذا كثيراً ما يعمل به.

١٠ ـ صلح على الزيادة من طرف المقترض بشرط بيع المثل بالمثل أو بشرط قرض المثل بالمثل (القرض الحسن) أو بشرط التأخير وتأجيل المدة.

ـ وهذا النوع داخل في النوع الثالث ـ .

١١ ـ ضم غير الجنس إلى كلا الطرفين أو إلى أحدهما. وهذا هو منصوص الروايات ـ العروة المجلد الثاني ص ٤٢ المسألة ٤٨ والوسيلة كتاب الربا صفحة ٣٠٤ ورسالة الكمبيالة والخلوّ ـ .

١٢ ـ المعاوضة صلحاً لا بيعاً ـ على مختار الوسيلة لا العروة. . . وقد تقدم.

* * *

٢١ ـ كما ذكرنا في الدرس هناك عدة إيرادات على هذه الطرق للفرار:

أ) يستفاد من الآية القرآنية والحديث الرضوي أن الربا ظلم ومن البديهي أنه الظلم الاقتصادي وحيث أنه لا فرق عملياً واقتصادياً بين الربا وبين طرق الفرار منه تكون هذه الطرق باطلة بحكم العلة المنصوصة.

ب) في الحديث أن الربا يصير سبباً لترك التجارة وحيث أن المقصود من التجارة العمل لا الصيغة فإن طرق الفرار من الربا هي أيضاً موجبة لترك التجارة فبمقتضى هذه العلة المنصوصة تكون هذه الطرق باطلة.

جـ) ﴿ **وأحل الله البيع وحرّم الربا** ﴾ تفيد ـ وكما ذكرنا في الميزان ـ أن معاوضة الجنس بجنس أو جنس بمال والمال بجنس صحيح عند الحاجة وأخذ الزيادة-المسماه بالربا باطل. كما أنه اعتبر الربا في الحديث باطل أيضاً وكأنه إشارة إلى أكل المال بالباطل. فحتى لو لم تكن العلتان المنصوصتان موجودتين أيضاً لحكمنا بأن هذا العمل ربا وليس بيعاً لأن البيع ليس مجرد الصيغة بل هو معاوضة عملية وهذه العمليات التي يفرُ بها من الربا ليست مصداق ﴿ **وأحل الله البيع** ﴾ ولا يشمل إطلاق الآية.

د) يمكن أن يستفاد أن هذه الحيل مرغوب عنها لدى المشرّع من حديث علي بن جعفر الذي نقله في المجلد الثاني من العروة ص ٤٩ في باب بيع المبيع بالثمن الأول، ومن جملة نهج البلاغة «سيفتنون بأموالهم. . .» ومن حديث

الكافي المروي في باب آداب التجارة عن الأمير (ع) أنه قال: «أن الرّبا في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل على الصفا» ومن الحديث النبوي المروي في الوسائل أن الرسول (ص) قال سيبتلى الناس في آخر الزمان بالربا وأنه سيصلهم شيء من الربا، ومن ما ورد في القرآن في قصة أصحاب السبت (وقصة أيوب وزوجته غير صحيحة) ومن بعض الأدلة النقلية الأخرى.

هـ) لا مانع من الحيلة إن كانت خروجاً من موضوع إلى موضوع آخر أما إذا كانت وسيلة لعدم تحقيق غرض المولى القطعي ففيها إشكال قطعاً. نعم لا يجب حفظ الغرض المحتمل لكن القطعي واجب بمقتضى «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» و«الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية» وقد أشكل الأصوليون على تفويت القدرة.

٢٢ ـ المسائل التي يجب بحثها فيما بعد[1] . .

(١) لم ننقل ما ذكر في هذه الفقرة لأنه تكرار محض (المترجم).



القسم الثاني:

التأمين الجلسة الأولى[1]

(١) عنونت في المتن الفارسي بالمقدمة لكن الأستاذ الشهيد وحسب ما ذكر الناشر قد قال هذه المحاضرة بعد محاضرة لخبير في التأمين فاحترزنا عن تسميتها بالمقدمة (المترجم).



بسم الله الرحمن الرحيم

طرح الفقهاء المعاصرون مسألة التأمين بشكلها الفقهي وبشكل عام فقد رأوا انطباقها على الموازين الشرعية.

العقد والإيقاع:

المعاملات بشكل عام - أي غير العبادات من الأعمال الاجتماعية أو بعبارة أخرى ما يحصل بنحو تعهد - تنقسم إلى عقد وإيقاع. فالنكاح مثلاً عقد والطلاق إيقاع أو القرض عقد والإبراء إيقاع. فما هو الفرق بين العقد والإيقاع؟ للسيد البروجردي في هذا المقام تعبير لطيف وجامع إلى حدٍّ ما. قال العقد هو كل تصرف يستلزم التصرف في سلطان الطرفين فأنا أتصرف فيما هو تحت سلطنتي وأتصرف بما هو تحت سلطة غيري ولذا يجب أن يكون للطرفين دخل في هذا فأنا يحق لي أن أتصرف بما هو تحت سلطتي لكن إن استلزم هذا التصرف تصرفاً فيما هو تحت سلطة آخر كان لا بد أن يكون له دور فيصير الأمر بين طرفين وهو العقد. لكن إن كان العمل هو من الجهة الحقوقية تصرفاً فيما هو تحت سلطنتي ولا شيء يقع تحت سلطنة الآخر ففي هذه الحال لن يحتاج تصرفي إلى قبول من الطرف الآخر وهذا هو الإيقاع مثل مسألة الدين التي هي أوضح من كل شيء. فإذا كان لي دين على آخر وأريد أن أعرض عنه فلن أتصرف حينئذٍ بشيء تحت سلطنة الآخر بل سأتصرف بأمر يتعلق بي، أرفعه أبرؤه. وعليه فالإبراءا من الدين إيقاع لا يحتاج إلى قبول الطرف الآخر.

وعلى هذا فإن التأمين هو تصرف في سلطنة طرفين: المؤمِّن والمؤمَّن له فالتأمين عقد.

الإيجاب والقبول:

غاية الأمر أنه هل لا بد في كل عقد من إيجاب من أحدهما وقبول من الآخر؟ والموجب هو الذي تكون المعاملة في الموضوع تحت تصرّفه والقابل هو الذي يدفع الثمن. فالغرض الأصلي المبادلة، مبادلة ذلك الشيء الموجود عند الموجب فإذا باع شخص بيته مثلاً بمائة ألف تومان فالذي يقصده الطرفان البائع والمشتري البيت لا المال فليست المسألة أن ذلك الشخص قد اشترى مائة ألف تومان. المال قيمته ثانوية ليس له إلا جهة العوضية يدفع مقابل البيت وماله أصالة في النقل والانتقال البيت ولا أصالة للمال وهو يقع في المعاملة بالتبع من حيث أنه يحدّد قيمة البيت ففي مثل هذه الموارد الطرف الذي يدفع ماله أصالة يكون الموجب والآخر الذي ليس كذلك بل يدفع الثمن فقط قابل. ومن هذه الجهة طرحت هذه المسألة بين الفقهاء فيمن هو الموجب والقابل في عقد التأمين.

وهنا رأي آخر مقبول أيضاً هو أن لا داعي لأن يكون هناك في جميع العقود إيجاب وقبول بحيث يجب أن يكون أحد العوضين ذا أصالة والآخر ليس كذلك وبعبارة أخرى عوض ومعوّض فمن الممكن أن تكون هناك معاملة هي معاوضة تماماً بحيث يكون العوضان ذو أصالة على حدٍّ سواء كالمعاملة بين سلعتين، بين بيتين ولا ضرورة في هذه الحال أن تكون المعاملة إيجاباً وقبولاً عوضاً ومعوّضاً[1] وأنه إن كانت بيعاً نجعل أحدهما مبيعاً والآخر ثمناً. بل لتكن معاوضة بينهما دون أن تكون داخلة في باب البيع ولتكن معاملة جديدة وفي هذه الحال لا ضرورة لكي تطبّق عليها أحكام البيع بل معاملة مستقلة يستفاد حكمها من العمومات والقواعد العامة لا القواعد الخاصّة بالبيع. وعلى هذا نستطيع أن نقول في التأمين أيضاً أنه معاملة لا يشترط فيها الإيجاب والقبول ولا لزوم لأن نفرض أحد الطرفين معوّضاً والآخر عوضاً، التأمين معاملة مستقلة.

---

(١) الظاهر أنه يريد الثمن والمثمن (المترجم).

العقد والمعاوضة:

وهنا مسألة أخرى هي أنه حتى في العقود لا ضرورة لصدق عنوان المعاوضة. والمعاوضة هي في مورد يخرج فيه أحد طرفي العقد ما يملك ويدخله في ملك آخر. وقد يكون هناك عقد بدون معاوضة واقعية كما أنه في عقد النكاح إيجاب وقبول وليس معاوضة إذ لا تعطي المرأة شيئاً مما تملك وتملكه للرجل والرجل يملّكها شيئاً عوض ذلك. وفي الفقه يقال أن المهر ليس عوضاً ولذا لا يجعل في عقد النكاح عوضاً. وفي القرآن عُبّر عن المهر بالنحلة أي الهدية: ﴿ **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة** ﴾ (النساء ـ ٤) وفي عقد النكاح تقع المعاملة بين المرأة والزوج ويجعل بينهما ارتباط وليس ذلك بصورة معاوضة بل بشكل أنهما لم يكونا زوجاً فيصيران زوجاً. وليس معنى «زوّجت» أنني أجعل نفسي عوضاً عن هذا المبلغ بل معناه أن الشخصين كانا بلا علقة والآن صارا زوجين. إذن لا يلزم في العقد أن يكون معاوضة لا فقط أنه لا يلزم أن يكون هناك ثمن ومثمن، مثل عقد النكاح الذي هو كذلك إستثناء عن جميع العقود.

مسألة أخرى هي أن لدينا في الفقه أبواباً في العقود والإيقاعات مثل البيع والإجارة والوكالة والوديعة والجعالة والحوالة والكفالة والضمان فهل يجب في كل معاملة يؤتى بها أن تدخل تحت عنوان من هذه العناوين المعروفة في الفقه بحيث لو لم تدخل لم تكن شرعية؟ ولا تكون صحيحة أم لا ضرورة لذلك بل من الممكن أن تكون المعاملة مستقلة وصحيحة في آن باعتبار وجود عمومات في الأدلة الفقهية تصحّح مطلق معاملة إلا ما استثني. فيكون الأصل صحة المعاملة إلا إذا دخلت تحت الاستثناء كأن تكون قماراً أو رباً.

والفقهاء يبنون على الثاني وأن لدينا عمومات مثل «أوفوا بالعقود» وهو شامل لجميع العقود إلا ما استثني منها وعليه لو كان هناك عقد ليس بيعاً ولا إجارة ولا يدخل تحت أي عنوان من العناوين المذكورة في الفقه فهو مقبول إن لم يشمله الاستثناء.

وفي التأمين إن جعلنا العوضين مالاً وأحدهما مبلغ مجهول يريد المؤمِّن

أن يدفعه عند ظهور خسارة أو وقوع حادثة والآخر عوض معلوم يدفعه المؤمّن له ـ وفي بعض أقسام التأمين يكون هذا العوض مجهولاً أيضاً مثل التأمين على الحياة ـ فإن اعتبرنا أن هذه هي ماهية التأمين فلن يكون هناك مجال لتصحيحها شرعاً لأنه مما استثني في الفقه الغرر وقد نهى النبي عن البيع الغرر والفقهاء لم يخصّوا هذا الحكم بالبيع الغرري بل هو نهي شامل لكل معاملة غررية أي المعاملة التي تقع على أمر مجهول. نعم ليس كل أمر مجهول قماراً لكن حتى لو لم يكن قماراً فمع كونه مجهولاً تكون المعاملة باطلة. كمن يريد أن يبيع أرضاً لم يعلم بخصوصيّتها، المساحة غير معلومة ومنطقتها غير معلومة أو يؤجّر الإنسان منزلاً والأجرة مجهولة غير معيّنة. فإذا حصل الجهل في المعاملة وكان أحد العوضين مجهولاً دخلت المعاملة فيما استثني.

وقال الفقهاء كلاماً يستحق الاهتمام حسب رأيي وهو: ليس ما يصل إلى المؤمّن له من المؤمن في معاملة التأمين المال حتى نقول إنه مجهول أم غير مجهول بل الذي يناله المؤمّن له تعهد المؤمّن بجبران خسارة أو تدارك حادثة بدفع الخسارة أو بدفع مبلغ من المال وتعهد المؤمِّن له قيمة عند المؤمّن له. أي أن المؤمّن له شخص إن لم يكن عنده هذا التعهد سيكون دائماً في حالة اضطراب وتشويش إن لو حصل حريق أو خسر في تجارته سيصير على الأرض وإن مات فسيسوء حال ورثته. فيسعى لكسب حالة الاطمئنان وعمل المؤمّن أنه يعطيه تأميناً ويزول عن المؤمّن له حالة الاضطراب والانزعاج. وفي اللغة العربية يعبّر عن هذه المعاملة بالتأمين وهو اختيار موفق جداً. إن راحة البال التي يعطيها المؤمّن للمؤمّن له عمل له قيمة. بل إن قيمة عمل المؤمِّن المنصوص عليه في عقد التأمين ليس مالاً يدفعه فيما بعد حتى يقال أنه مجهول فالعقد باطل بل الذي له قيمة في هذا العقد هو أن المؤمِّن يتعهد فيدفع المؤمّن له مبلغاً من المال مقابل هذا التعهد إلا أن هذا التعهد ليس محض تعهد بل هو تعهد مشمول لـ «المؤمنون عند شروطهم» على المتعهد الوفاء بتعهّده ولذا قال الفقهاء أننا لو أردنا إدخال التأمين تحت أحد العناوين المعروفة من العقود فأقرب عنوان فقهي لمسألة التأمين الضمان لأنه تعهد. والضمان المعروف والمشهور هو ضمان

الدين، يقترض شخص فيأتي آخر ويقول للدائن أنا أضمن قرضه ومالك في ذمته ـ مما هو مستقر أيضاً ـ وهنا مسألة معروفة هي محل خلاف بين الفقه السنّي والشيعي فأهل السنّة يعتبرون الضمان ضمّ ذمة إلى ذمّة فيكون للدائن شخصان يمكنه الرجوع إلى أي منهما يستطيع مطالبة المديون (المضمون عنه) ويستطيع مطالبة الضامن لكن في الفقه الشيعي الضمان هو انتقال الذمة فإذا ضمن شخص ديناً ـ مع قبول الدائن الذي هو شرط ـ لا يحق بعد للدائن مطالبة المديون الأول (المضمون عنه) بل يصير المديون الضامن والضامن لا يحق له مطالبة المضمون ما لم يدفع الدين فإذا أدّى الضامن الدين يحق له مطالبة المضمون عنه ويصير له في ذمته دين وهذا هو ضمان الدين وهو خارج عن بحثنا. ثم في الفقه طرحت مسألة: هل يجوز ضمان العين أم لا؟ مثل ما إذا غصب شخص مالاً فيأتي آخر ويقول للمغصوب ماله إن أضمن مالك فإذا ضمن يصير هو المطالب أما برد العين إن أمكنه وإما دفع القيمة. كما قالوا أنه لا لزوم لأن يكون هذا الضمان ضماناً لعين مغصوبة فقد يأتي شخص ويضمن البيت الذي هو تحت تصرفك إن طرأت خسارة ـ غير عمدية طبعاً ـ على بيتك فإني أضمنها غاية الأمر هذا ضمان مجاني وبغير عوض.

إذن ما له قيمة في معاملة التأمين في رأي الفقهاء أن المؤمّن يعطي المؤمّن له حالة روحية نفسية واطمئناناً ولا مانع أبداً أن يدفع شخص مالاً مقابل تأمين روحي نفسي.

المعاملة على أنواع ثلاثة:

وعلى هذا فسيكون لدينا ثلاثة أنواع من العقود ذات الطرفين: نوع ينتقل فيه مال أو حق من طرف إلى آخر ويُدفع إليه مال آخر، مثل البيع أو الإجارة. ونوع لا يتقابل فيه مالان بل عملان مثل الهبة المعوّضة مثل أن أهبك كتابي مقابل أن تهبني كتابك فلم تكن المعاوضة هنا بين كتابين ولم أبع كتابي إليك بل وهبتك ووهبتني هبتان متقابلتان. لكن في التأمين يظهر نوع ثالث وهو من هذه الجهة يصير نوعاً جديداً غير موجود في الكتب الفقهية وهو أن يؤمّن شخص آخر

ويعطيه أماناً ويكتسب من الآخر مقابل هذا الاطمئنان مالاً.

لكن في التأمين على الحياة في بعض الأحيان سيكون المال الذي يدفعه المؤمّن له مجهولاً أيضاً وهذا فيه إشكال فقهياً[1] لأن ما يدفعه المؤمّن له من قسط التأمين له أصالة في العقد وهو بمنزلة الثمن وحيث أنه يجب شرعاً العلم بالعوضين فقد يصير في التأمين على الحياة إشكال.

التأمين والقمار:

لم يحتمل الفقهاء أبداً دخول التأمين في باب القمار ولا وجه لذلك أيضاً ومجرد الوقوع في الحظر ليس قماراً. وقلنا أنه يجب في صحة المعاملة أن لا تكون مشمولة لما استثني وأصل الاستثناءات ما جاء في القرآن والقمار أحدهما: ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾[2]. ومعناه أن لا يكون المال في حركته بينكم عبثياً بل يجب أن تكون حركته توأماً مع هدف عقلائي - بتعبير الفقهاء - وعندما يهب الإنسان شيئاً فإن الهبة أمر إنساني تحتاج إليه الإنسانية فالإنسان يريد أحياناً أن يجود وهذا العمل ليس باطلاً. أو قد يبيع الإنسان متاعه مقابل ثمن أو يدفع مالاً مقابل أن يتعلم فلم تكن حركة المال هذه عبثية. لكن في الأمور الشبيهة به يخرج المال من يد الشخص دون أن يكتسب شيئاً فالمال في هذه الحال قد خرج شرعاً بالباطل.

وليس كذلك الحال في التأمين. بل التأمين له هدف عقلائي يأخذ الإنسان تأميناً وإذا حصلت خسارة أو حادثة يأخذ أيضاً مالاً فليس هذا المال الذي يدفعه المؤمَّن له من مصاديق ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ بأي وجه.

لكن هناك مورد للتأمين الربا هو الذي له أصالة فيه وذلك في التأمين على

---

(١) الفقهاء لم يتعرضوا لهذا المطلب لعدم معرفتهم بجميع أقسام التأمين بل عرفوا ما تنطبق عليه القواعد.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٨.

الحياة إذ تقوم شركة وتأخذ جميع الأقساط والهدف الأصلي لهذا التأمين جمع الأموال والاستفادة منها استفادة ربوية ويصير التأمين أمراً جانبياً وهذه مسألة على حدة يجب البحث عنها بشكل مستقل.

أسئلة وأجوبة

سؤال: إن عقد النكاح ـ الذي ذكرتم أنه متفرد عن سائر العقود ـ نوع تمتع واستفادة من المرأة. ولعله هنا إجازة نظير إجازة صاحب الأرض في البناء عليها أو زراعتها أو غرسها فما دامت المرأة في عقد رجل يحق للرجل التمتع وإذا فسخ العقد ضمن الشروط الخاصة له حق التمتع[1]. وعليه فهنا مبادلة شيء ما.

الجواب: فيما يتعلق بعقد النكاح فقد ذكرت ماهيته الفقهية. ففي كل عقد عوضان: عوض ومعوّض إن لم يذكر أحدهما بطلت المعاملة فمن باع شيئاً ولم يذكر الثمن فالبيع باطل لكن في عقد النكاح يصح لو وقع العقد بدون ذكر المهر غايته أنه يجب على الرجل أن يدفع بعد ذلك مهر المثل. فلماذا يصح عقد النكاح مع عدم ذكر المهر؟ الجواب أنه لما كان العوضان الرجل والمرأة لا تمتع الرجل والمال في عوضه، نعم التمتع أمر ذو طرفين. أضف إلى ذلك أنكم لو نظرتم إلى صيغة الزواج لرأيتم اختلافها عن صيغ سائر العقود ففي البيع مثلاً تقول: بعت هذا بهذا «وهذا» الأولى إشارة إلى المبيع والثانية إلى الثمن وكذا في الإجارة. لكن في النكاح تقول «زوّجت» ولا حاجة لقول: «زوجت المرأة بهذا الرجل» وتلاحظون أنهم يقولون «زوّجت موكّلتي موكّلتك» كما يقولون «زوّجت موكّلك موّكلتي» فليست المرأة في العقد سلعة والمهر الذي يدفعه الرجل هو الثمن.

سؤال: عندما يكون التأمين عن شخص ثالث، كما هو المتعارف عليه الآن من قبل الدولة في مورد السيارات إذ تجبر الأشخاص على تأمين السيارات. فهل إذا حصل حادث يمكن أخذ المال علماً أن هذه المعاملة قد تمت بالإجبار؟.

---

(١) كذا في الأصل الفارسي والظاهر وجود خطأ مطبعي والصحيح «لا حق له في التمتع».

الجواب: هذه مسألة جيدة، مسألة تأمين شخص ثالث إجباراً. وبالنسبة إلى التأمين تجاه المسؤولية إلى أي حدّ تكون هذه الأعمال موجبة للمسؤولية واقعاً؟ حيث لا يكون هناك تقصير وخطر. وكان في بالي أن أطرح هذه المسألة بشكل مستقل. وفي الفقه تطرح أمثال هذه المسألة، مثلاً من يحتفظ بكلب في بيته ويقوم هذا الكلب بعضّ شخص قد لا يكون ذلك الشخص (صاحب الكلب) مقصّراً لكن طبيعة الكلب المربوط أن يتمكن أحياناً من قطع السلاسل فهل صاحب الكلب مسؤول أم غير مسؤول؟.

هنا يطرح الفقهاء مسألة التسبيب والمباشرة وأن الإنسان ـ في باب الضمان ـ تارة يضمن ما يرتكبه بالمباشرة وأخرى يضمن ما يرتكبه بالتسبيب ثم بحثوا في السببية بحوثاً يجب أن أتعرض لها مع استحضار الذهن لها، لنرى إلى أي حد يمكن تطبيق تأمين تجاه المسؤولية على الموازين التي ذكرها الفقهاء ومسألة إجبارية تأمين شخص ثالث بحيث لم يكن الشخص مريداً لذلك ولكن الدولة تجبره مسألة مستقلة لا ترتبط بماهية التأمين وفي الزواج الإجباري ترد هذه المسألة وهي مسألة الإجبار.

سؤال: كثير[1] من المؤسسات الفنية تقوم بعمل تجاه مبنى إلى مدة سنة يقولون نأخذ مبلغاً من المال في السنة ونرفع أي عيب يظهر في بنائكم ومن الممكن أن لا يظهر أي عيب خلال السنة كلها وقد يكون العيب مكلّفاً أقل مما أخذته تلك المؤسسة. وبعض المؤسّسات الاستشارية الحقوقية تعقد اتفاقاً مع الشركات أن تقبل جميع دعاويها مدة سنة مقابل مبلغ من المال، ومع ذلك لا تحصل أية معاملة. فهل هذا هو التأمين؟.

الجواب: الأمر الأول عين التأمين. أما ما يتعلق بالتوكيل في الدعاوي فهذا يدخل في باب الإجارة فعندما يستأجر الإنسان شخصاً فهذا ليس معناه أن يستفيد من جميع وقته فقد يستأجر شخص آخر حتى إذا طرأ عمل يقوم به ذلك

---

(١) الحديث عن المؤسسات التي تأخذ على عاتقها صيانة المباني ونحوها مقابل مبلغ من المال (المترجم).

الشخص كما لو كان عندك خادم في البيت تعطيه مالاً كل شهر حتى ترجع إليه إذا احتجت إليه فقد يمر الشهر دون أن تحتاج إليه. هذا داخل في باب الإجارة.

- في هذه الحال نأخذ وقته.

- لا، قد تستأجره بحيث أنك إن احتجته تطلبه.

الجلسة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

كان محل البحث التأمين. والتأمين معاملة جديدة لم تكن في الماضي مما أوجب أن تكون مسألته من الجهة الفقهية جديدة أيضاً. وهذه المسألة طرحت سابقاً ولسنا أول من يطرحها، طرحت في النجف وقم وكتبت الرسائل في هذا المجال وإن كان هناك من نقص أحياناً فهو ناشىء من عدم الوقوف على جميع أقسام التأمين بحيث لو فصّل أكثر في موضوع التأمين لكانت الرسائل التي كتبت في هذا المجال أكثر تفصيلاً.

ولكن على كل حال فإن هذه المسألة ـ خلافاً لمسألة البنك ـ ليست مسألة معقدة بل هي سهلة جداً. وأول بحث يطرح في التأمين: هل هي داخلة في أحد العقود المعهودة في الفقه أم لا؟ قد تسألون أي ضرورة تدعو لهذا البحث؟ والجواب أن هناك ضرورة لأن لكل عقد أحكامه الخاصة به فإن كان التأمين داخلاً بالضرورة تحت أحد هذه العقود ترتبت عليه جميع آثار ذلك العقد إما إن لم يدخل تحت أيٍّ منها فستكون الحرية فيه أكثر. لذا يجب البحث عن ذلك فهل التأمين داخل تحت أحد العقود المتعارفة في الفقه مثل البيع والإجارة والعارية أم لا؟ بالتأكيد لا يحتمل دخوله تحت أحد هذه العناوين الثلاثة ولكن يحتمل دخوله تحت غيرها مثل الضمان، الهبة، الصلح. فهل التأمين داخل في

---

(١) بعض مطالب هذه الجلسة تكرار لبحوث تقدمت في الجلسة السابقة والسبب أن بحث التأمين ألقي مرتين في التجمع الإسلامي للأطباء مع بعد زماني بينهما وفي المرة الأولى لم يكتمل البحث ولذا طرح مرة أخرى. ولكننا لم نحذف الجلسة الأولى لأنها ألقيت بطريقة تساعد على فهم المطلب. (الناشر للطبعة الفارسية).

إحداها أم لا؟ فإن كان داخلاً لزم ترتيب أحكامه الخاصة على التأمين.

بحث آخر في هذا المقام هو أنه لو كان خارجاً عن أحد هذه العقود الفقهية المعهودة فهل يمكن أن يكون التأمين عقداً صحيحاً؟ بل هل يمكن أن تكون هناك معاملة صحيحة مع كونها غير داخلة تحت أي عقد من العقود أو إيقاع من الإيقاعات المعهودة في الفقه؟ أم يجب إنكار صحة ما لم يدخل تحت أحد هذه العناوين واعتبار أن المعاملة الصحيحة هي الداخلة تحته.

نبدأ أولاً بهذا البحث الثاني باعتبار أنه كبرى المطلب.

وهذه المسألة طرحت من القديم ـ دون علاقة لذلك بالتأمين فقد طرحها من لم تطرح بالنسبة إليه مسألة التأمين مثل السيد محمد كاظم يزدي وبعض من تقدم عليه ـ.

قالوا: لا مانع من صحة المعاملة مع عدم دخولها تحت أحد العناوين المتعارفة في الفقه ولا دليل على الانحصار بل مقتضى الأصول الفقهية التعميم إذ هناك عمومات تقول كل معاملة وكل عقد بين شخصين هو صحيح إلا في موارد خاصة. وبتعبير آخر الأصل في المعاملة الصحة إلا إذا ثبت فسادها بدليل خاص واضح. ودليل ذلك ما في القرآن ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود** ﴾[1] وجميع المفسرين العقود يعني التعهدات والاتفاقات فيجب العمل إذن بكل العهود وهذا حكم إلهي ولم يقيّد ﴿ **أوفوا بالعقود** ﴾ بأي قيدٍ كأن يكون ذلك العقد صلحاً أو بيعاً أو إجارة أو عقد آخر.

كما أن لدينا حديثاً نبوياً مسلّم به في الفقه ومفاده مفاد الآية، قال النبي الأكرم (ص): «المؤمنون عند شروطهم» والشرط يعني اتفاق في هذا المقام. فعلى المؤمن أن يثبت على كل شرط وتعهد واتفاق يعقده وليس له أن يتخلف عنه. وهذا الأصل الكلي يتضمن كل عقد بين طرفين.

نعم ذكروا لصحة العقد شروطاً وموانع. فالعقد الفاقد لأحد هذه الشروط

---

(١) المائدة الآية ١.

أو المحتف بأحد هذه الموانع فاسد أما العقد الواحد للشرط والفاقد للمانع فهو صحيح وإن كان مستحدثاً وجديداً.

فمن جملة الشروط مثلاً البلوغ وغير البالغ إن كان غير مميّز عمله لغو كالطفل بعمر الخمس سنين أو الستة ولا يملك صلاحية عقلية كي يعقد إتفاقاً. لكن قد يكون الصبي غير بالغ لكنه مميِّز ويدرك ماذا يفعل ويقوم بالعمل كالبالغ كالذي عمره ١٣ سنة أو ١٤ مع اختلاف الأولاد في الذكاء والاستعداد. وفي باب عمل الطفل بحث في عباداته وبحث في معاملاته فعبادة الطفل المميّز غير البالغ صحيحة رغم عدم كونه مكلّفاً. وقد طرحت في مسألة صلاة الجماعة مسألة أن الصلاة التي يصلّيها الطفل هل هي صورية ظاهرية للتأديب والتربية ليستعد للصلاة في المستقبل أم أنها صلاة صحيحة وواقعية؟ إن قلنا إنها تمرينية شكلية وغير واقعية وجب إذن في صلاة الجماعة التي يعتبر فيها اتصال الصفوف ان لا يقف الصبي بين بالغين أو لا وأن لا يكون فاصلاً بين الإمام والمأموم وإلا لبطلت صلاة المأموم لكن إن قلنا أنها صحيحة وأن صلاته صلاة حقيقية فيمكن للصبي أن يقف في الصفوف ويكون جزء الصف. وبشكل عام لا إشكال في صحة عبادة الصبي المميِّز لكن اختلفوا في صحة معاملة المميّز غير البالغ؟ فإن حكمنا ببطلان معاملة الصبي وإن كان مميّزاً وجب الحكم ببطلان معاملته في التأمين.

ومن جملة شروط الصحة أن يكون عاقلاً. ومن البديهي بطلان كل معاملة يقوم بها المجنون فتأمينه باطل أيضاً.

شرط آخر الاختيار وأن لا يكون مجبراً على المعاملة مكرهاً. وكل معاملة كذلك كما لو أتى بها تحت التهديد بأنك إن لم تفعل ذلك آذيناك، هي باطلة وكذا يبطل عقد التأمين إذا كان عن إكراه وإجبار.

ومن الشروط المعلومية فلا يصح المعاملة على مجهول وهذا شرط موجود في كل المعاملات فلا يصح أن يكون المبيع مجهولاً ولا يصح دفع الثمن مقابل أمر مجهول فتصير المعاملة مثل القمار كمن يشتري علبة لا يدري ما فيها أو يعلم

لكن لا يعلم كم فيها ويربط الأمر بالحظ. لا يصح ربط المعاملة بالحظ بل يجب أن يكون العوض مشخصاً للطرف ماذا يشتري وماذا يدفع.

وكذا لا يصح في كل معاملة أن يكون فيها ربا. وأمثال ذلك من شروط الصحة أو الموانع من الصحة في المعاملة وعلى هذا فكل معاملة جديدة يجب أن نعتبرها صحيحة، بمقتضى الأصل لكن يجب التدقيق في وجدانية تلك المعاملة لما يفيدها. والعلماء فعلاً يرون أن التأمين معاملة مستقلة وعليه فهي صحيحة والموانع التي تفسد المعاملة غير موجودة في التأمين.

العقد لازم وجائز:

ذكرنا أن التأمين إذا أدخلناه تحت أحد العقود وجب ترتيب الأحكام عليه. وهم يقسّمون العقود بشكل عام إلى قسمين: عقد لازم وعقد جائز. واللازم الذي لا يقبل التراجع عنه ولا الفسخ. أما الجائز فهو الذي يمكن فسخه ساعة يشاء فالبيع مثلاً عقد لازم والوكالة عقد جائز فالشخص يوكّل آخر فيقبل ويستطيع الموكّل أن يفسخ الوكالة ساعة يشاء وكذا الوكيل وهذا بخلاف البيع والإجارة. نعم قد يجعل في المعاملات اللازمة خيار الفسخ ضمن أطر معينة والخيار أمر ثانوي أي أن طبيعة العقد أن يكون لازماً والخيار اتفاق آخر على العقد اللازم وقد يكون الخيار قهرياً. فالبيع مثلاً عقد لازم لكن ما داما لم يفترقا عن مجلس العقد يحق للطرفين الفسخ ويصير العقد لازماً إذا انقضى المجلس. والبيع عقد لازم إلّا إذا وقع غبن على أحد الطرفين فيثبت حينئذٍ خيار الغبن أو إذا اشترى الإنسان شيئاً ثم تبين له أنه معيوب يثبت له خيار الفسخ بالعيب ويقال له خيار العيب وهناك أنواع أخرى من الخيار لكن لو اشترط من أول الأمر إسقاط كافة الخيارات تصير المعاملة في هذه الحال لازمة ولا ينبت له أي خيار حينئذٍ. إذن عقد البيع بطبيعته لازم.

فلنر الآن هل يجب أن نعتبر العقود المستحدثة عقداً لازماً أم من العقوْد الجائزة؟ هذه المسألة هي أيضاً مطروحة في الفقه وأن الأصل في العقد اللزوم إلا إذا دل دليل على كونه جائزاً. فإذا شخّصنا أن عقد التأمين صحيح فسيكون

عقداً لازماً أيضاً فلا يحق للمؤمِّن أو المؤمّن له الفسخ بعد عقد الاتفاق إلا مع التقابل بأن يتراضى كلا الطرفين على الفسخ فإنه في كل عقد يمكن للطرفين ـ مع التراضي ـ فسخه لكن خاصيّة العقد اللازم أنه لا يستطيع أحدهما بمفرده فسخ العقد. وعليه فمن أحكام العقد إذا اعتبرناه معاملة مستقلة أنه عقد لازم.

التأمين والضمان:

يحتمل احتمالاً شديداً دخول عقد التأمين تحت عقد الضمان والأصل في الضمان أن يكون في الديون وهذا الأمر شرعي في الفقه الإسلامي ـ بأن يأتي شخص يضمن للدائن دين المديون ويتحمّله ـ .

واختلف السنة والشيعة في معنى الضمان فهو عند الشيعة انتقال الذمة من المديون إلى الضامن ويصير بالضمان المطالب بالدين الضامن وليس للدائن بعد أن يطالب المديون بشيء إذا برئت ذمة المديون للدائن بالضمان كما أنه للضامن مطالبة المديون (المضمون عنه) إذا أدّى الدين إلى الدائن وليس له هذا الحق قبل أداء الدين.

ولكن الضمان في الفقه السني بمعنى ضمّ ذمة إلى ذمّة أي الضمان عمل يفيد الدائن تماماً بين الضمان في الفقه الشيعي لمصلحة المديون فينتقل التعهد من ذمة المديون إلى ذمّة الضامن ومعنى ضمّ ذمة إلى ذمة ضم مديون إلى مديون ـ مثل الكمبيالات التي يستطيع البنك بموجبها مراجعة شخصين ـ فبعد تحقق الضمان يصير للدائن (عند السنة) الحق بمطالبة المديون كما يحق له مطالبة الضامن. وهذا غير صحيح عند الشيعة إجماعاً وهذا الضمان باطل وهو صحيح إذا كان فقط بنحو انتقال الذمة من المديون إلى الضامن.

والضمان من حيث هو ضمان الدين ليس له أي ربط بالتأمين.

وهناك مسألة أخرى تطرح في باب الضمان هي مسألة ضمان العين المغصوبة فشخص يغصب مال آخر والمال موجود عند الغاصب أو طرف الدعوى فيأتي شخص ثالث ويضمن العين ومعنى ضمان العين أنه لو أصابها

تلف أدفع عوضها فما دامت العين عند الغاصب فالضامن هو الغاصب وعليه دفع العوض إذا تلفت. لكن عندما يأتي الضامن ويقول لصاحب العين أنا أضمنها فمعنى ذلك أنا من الآن أضمن لو تلف مالك. وهذا يقال له ضمان العين المغصوبة. ولا اتفاق على صحة هذا الضمان.

نصل إلى ضمان العين وإن لم تكن مغصوبة فنقترب شيئاً فشيئاً إلى التأمين. فيضمن شخص عين مال شخص الموجود عنده بأن يدفع عوضه أن تلف أو يتدارك الخسارة التي تطرأ عليه فهل هذا الضمان صحيح؟.

الضمان مقابل المال:

هذه الضمانات التي ذكرناها هي من الضمان مجاناً فلا يأخذ الضامن مالاً مقابل ضمانه. حينئذ تطرح مسألة أخذ العوض مقابل الضمان وما هو حكمه؟ هل يستطيع الضامن أن يأخذ من المضمون عنه مالاً مقابل ضمانه أم لا؟ إن قلنا أن ضمان العين صحيح فالضمان بعوض صحيح أيضاً. أي إذا قبلنا بشمول أدلة الضمان لهذا الضمان في هذه الحال سيكون التأمين نوعاً من الضمان وعلى الأقل التأمين حول الأشياء لأن هذا التأمين يعني أن الشخص يضمن مالك الذي هو تحت تصرفك ولكنه يأخذ مالاً مقابل ضمانه.

ضمان العهدة وضمان الدرك:

لدينا في باب الضمان في الفقه مسألة ضمان العهدة ومسألة ضمانِ الدرك. وضمان العهدة المطروح في الفقه أن يعقد طرفان معاملة وحيث لا يعرف المشتري البائع فقد يثبت للمشتري حق خيار الفسخ ورد ما اشترى أن ظهر المبيع معيوباً. فيأتي شخص ويقول إن ظهرت هذه المعاملة فاسدة فأنا ضامن. مثلاً يريد شخص لا تعرفه أن يبيعك سجاداً فتحركك نفسك وتخوّفك منه وأنك ستدفع سعراً جيداً فماذا تفعل إن كان مسروقاً؟ فإذا تبين أن السجاد مسروق وجاء صاحبه ففي هذه الحال يحق له استرداد ماله فما هو حال الثمن الذي قبضه البائع وذهب ولا نعرف عنه شيئاً؟ هنا يأتي شخص ويضمن العهدة. أي يتعهد

بضمان هذا السجاد أن تبين أنه مسروق أو كان المال الذي تدفعه ثمناً في معرض الضياع. هذا بنفسه نوع تأمين أيضاً وذلك الشخص يؤمّنك على معاملتك. ونظير ذلك ضمان الدرك والدرك يعني العيب أي ضمان العيب فتتعامل مع بائع غير معروف فتحدثك نفسك عما لو تبين أن المشتري معيوب ولا تعرف البائع فماذا تفعل؟ فيأتي شخص ويضمن العيب بحيث يدفع له الخسارة إن تبين أنه معيوب.

التأمين عقد مستقل:

هذه المسائل طرحت من القديم في باب الضمان وإنما وقع الترديد في شمول أدلة الضمان لها. ولكن لا إشكال في التأمين من حيث هو معاملة مستقلة ولا ضرورة لأن نسمّيه بالضمان. والضمان الشرعي هو ضمان الدين فقط ونحن لا نهتم بالاسم حتى نسمّيه ضمان العهدة أو ضمان الدرك بل التأمين عقد مستقل وهو ما يطلق عليه اليوم اسم التأمين الشامل لجميع أقسامه والجامع المشترك بينها حتى تكون المعاملة عقلائية. ولست أدري ما هو التعبير الأجنبي المرادف للتأمين لكن جاء في رسالة الدكتور جبّاري أن كلمة «بيمة» تعبير فارسي وهذا التعبير لا يؤدي المفهوم الأصلي لكن اللفظ العربية يفيده تماماً[1].

ولا يهمنا اللفظ على كل حال ومفهوم التأمين صادق على هذه المعاملة. إذ تارة يقلق الإنسان على ماله أو روحه أو مستقبله أو من تأخره في عمله لعائق من مرض ونحوه... ويحتمل الحظر فيسعى لكي يؤمّن وسيلة وإن كلّفت مالاً كي تزيل عنه القلق والاضطراب. والعمل الأساسي الذي يقوم به المؤمّن الذي يأخذه مقابله قسط التأمين هو التأمين فبالتعهد الذي يقدّمه يكون قد أعطى المؤمّن له أمراً معنوياً غير مادي ويدفع المؤمّن له مقابل هذا التأمين وهذه الحالة الروحية المعنوية قسط التأمين.

---

(١) قال الشهيد بعد ذلك ولعل التعبير الفارسي بـ «بيمة» يراد منه الـ «بيم» والبيم هو الخوف ولعل الشهيد جعل الكلمة مركبة من «بي» و «بيم» وبي تعني النفي والبيم الخوف (المترجم).

هل التأمين معاملة على معلوم؟

السبب في أننا نستعرض المطلب بهذا النحو أن من القواعد الفقهيّة المسلّمة أن لا تكون هناك أية جهالة في أي عقد وعدم وجود حالة حظ بل يجب أن تكون المعاملة بعين مفتوحة وعن علم. فلو قال شخص لرجل ـ وعند الشخص وكالة من ابنتيه ـ زوجتك إحدى ابنتيّ وقال ذلك الرجل قبلت ويكون اختيار إحداهما بعد ذلك بيد الأب أم الزوج لكان العقد باطلاً لأنه أمر مجهول.

ومن الممكن في مسألة التأمين أن يقول شخص إن هذا العقد معاوضة بين مالين بين قسط التأمين الذي يدفعه المؤمّن له وبين المال الذي يحتمل أن يدفعه المؤمّن لتعهده بدفعه إذا طرأت خسارة فيصير العوضان مالاً. وإن كانت ماهية التأمين معاوضة بين هذين المالين فستكون المعاملة باطلة لأنها موجدة لمانع، وتشبه القمار أي معاملة على أمر مجهول. صحيح إن قسط التأمين الذي سأدفعه معلوم لكن ماذا سآخذ في المقابل؟ وهل سآخذ أم لن آخذ شيئاً؟ وهل ستحصل لي ما يوجب دفع التأمين أم لا، خلال هذه المدة؟ هذا كله مجهول. إضافة إلى أنه لو فرضنا طرأت خسارة ما فما هي مقدارها؟ فالمجهول هو أصل وقوع حادثة كما أنه يجهل المبلغ الذي تستوجبه. ومن الشرائط التي ذكرها النبي الأكرم (ص) والتي يجب توفرها في جميع المعاملات أن يكون العوضان معلومين وفي معاملة التأمين أحد العوضين مجهول. لكن إن قلنا أن التأمين ليس معاوضة بين مالين حتى يسأل عن كونه مجهولاً أم لا؟ بل إن الجهة العقلائية في التأمين والتي تجعل العقلاء يقدمون عليه هو إيجاد الأمان من الفلس وتحمل الخسارة الكبيرة والمسكنة لتعطل العمل و... والمال الذي يدفعه المؤمّن ليس عوضاً في المعاملة بل العوض هو نفس التأمين. وإن لتعهد المؤمّن قيمة وقسط التأمين يُدفع مقابل هذا التعهد والتعهد أمر معلوم وإن ابتدع العقلاء مثل هذه المعاملة إذ يدفعون مالاً مقابل التعهد لكن التعهد أمر محدّد ولا يوجد فيه أي مانع من الموانع المذكورة في الفقه فالمعاملة معاملة صحيحة وبهذا يُحل أحد الإشكالات في عقد التأمين من دعوى جهالة أحد العوضين.

مدة التأمين:

إشكال آخر وهو ليس بإشكال بل يحتاج فقط إلى توضيح الموضوع، وهو أنه كما يجب العلم بالعوضين كذلك يجب تحديد المدة إن كان للزمان دخل فيه ولا يصح أن يكون مجهولاً ففي البيع مثلاً لا دخل للزمان لكن له دخل في الإجارة. وفي كل مورد يتأثر بالزمان يجب تحديد المدة فيه ابتداءً وانتهاءً فإن لم تحدّد فالمعاملة تكون على مجهول. ففي الفنادق مثلاً يسأل النازل كم تكلّف الليلة؟ فيقال له مثلاً خمسون توماناً، لكن النازل لا يعين كم سيشغل الغرفة وكم هي المدة التي سيكون مالكاً فيها للمنفعة وإنما يكتفى بتعيين المبلغ عن كل ليلة يبقى فيها. إن هذه الإجارة من الجهة الشرعية باطلة ويظهر الأثر لو اختلف صاحب الفندق مع النازل فيه فلا أساس للاتفاق المعقود بينهما ولا يلحظ الاتفاق على الخمسين عن كل ليلة لأن الأجرة المسمّاة لا اعتبار بها مع بطلان المعاملة وإنما يستحق صاحب الفندق من النزيل أجرة المثل فلو فرضنا أنها ستون توماناً وجب دفع الستين وإن كانت أربعيناً فالأربعون ولذا لو لم يتراضيا في النهاية فسيكون في الأمر شبهة.

التأمين من جملة المعاملات التي تتأثر بالزمان فيجب تحديد مدته فإن لم تحدّد المدة بطلت.

أقسام التأمين:

قسّموا التأمين إلى تأمين الأشخاص وتأمين الأشياء وقد يكون هناك غيرهما فهناك التأمين المسمّى بتأمين المسؤولية وهذا نفسه مسألة فقهية وتأمين الأشياء هو مثل تأمين السيارة تأمين السلع التجارية، التأمين من الحريق. . . فإن كان زمان هذه التأمينات محدداً لا إشكال وكذا في بعض تأمينات الأشخاص مثل التأمين لمرض مع تحديد المدة لا إشكال فالمؤمّن له يقوم بدفع مبلغ شهري أو سنوي مقابل تعهد المؤمّن بأنه إذا مرض خلال هذه المدّة المحدّدة يدفع مبلغاً معيناً من المال أو يعالجه. وكذا التأمين من تعطيل العمل فيتعهّد المؤمِّن له

بدفع مبلغ شهري أو سنوي مقابل تعهد المؤمّن بدفع مبلغ معين إذا طرأ ما أوجب تعطيل العمل. وهذا النوع من التأمين مثل التأمين على الأشياء لا إشكال فيه.

التأمين على الحياة:

وهو حسب ما بُيِّن على نحوين: تارة يكون بشرط الموت وأخرى بشرط الحياة. وفي التأمين على الحياة اشكال الربا بل إن أساسه الربا والتأمين فيه أمر فرعي ففي التأمين بشرط الموت ينص الاتفاق على أن يدفع المؤمّن له خلال عشر سنين مبلغاً شهرياً أو سنوياً وتتعهد شركة التأمين أنه إن مات خلال هذه المدة تدفع لورثته مبلغاً معيناً من المال هذا إذا كان المؤمّن له يدفع المال وقد يأتي شخص ثالث ويتفق مع شركة تأمين للتأمين على شخص آخر مقابل مبلغ معين بشرط إن مات ذلك الشخص خلال المدة المقررة تدفع الشركة مقداراً من المال له (أي للذي أجرى العقد). فالشخص الآخر ليس هو الطرف في العقد بل هو موضوع التأمين، وأمثال هذه التأمينات، وخصوصاً النحو الثاني[١] منه، قد يكون فيه شيء من الذم من الناحية الأخلاقية وعلى الأقل مكروهاً بل أكثر من مكروه إذ في الفقه معاملات تصير سبباً لأن يرجو الإنسان ما هو على غير مصلحة الناس وهي معاملات مكروهة مثل بيع الكفن. فإنه مكروه لأن كل بائع يحب أن يكثر مشتروه وتروج معاملته وهذا جارٍ في بيع الكفن والنتيجة معلومة. طبعاً الأطباء مستثنون من هذه الحالة ـ يضحك الحضور[٢] ـ. وفي التأمين بشرط الوفاة إن عقده شخص ثالث فبالتأكيد لو مات الآخر خلال هذه المدة فهو ينفع طرف العقد وإن لم يمت خلالها فهذا بنفع المؤسّسة وسواء شاء أم لم يشأ سيتمنى قلبه أن يموت هذا الشخص خلال هذه المدة وقبل انقضائها حتى يتمكن

---

(١) كذا في المتن الفارسي لكن الظاهر أن الكراهة لا تشمل إلا القسم الثاني لا أنها تشمل القسمين وبشكل خاص الثاني فلاحظ وهذا ما يدل عليه كلامه فالظاهر أن هاهنا خطأ من الناسخ أو من مفرّغ شريط التسجيل (المترجم).

(٢) واضح أن المحاضرة كانت مع الأطباء (المترجم).

من أخذ مبلغ التأمين من شركة التأمين فبالتأكيد يمكن القول أن هذه المعاملة مكروهة شرعاً. لكن إن كان دافع قسط التأمين هو نفس الشخص موضوع التأمين يبعد وجود شخص يتمنى لنفسه الموت بسرعة حتى يصل المبلغ لورثته.

لكن في التأمين بشرط الحياة تنعكس القضية وقد يكون هذا العمل من ناحية المؤمِّن غير أخلاقي وصورة التأمين بشرط الحياة أن تدفع شركة التأمين مبلغاً من المال إن لم يمت خلال المدة المحدّدة ولا تدفع الشركة شيئاً إن مات ففي هذه الحال ستتمنى شركة التأمين أن يموت هذا الشخص خلال هذه المدة حتى لا تدفع شيئاً فهذا أمر غير أخلاقي أيضاً من هذه الجهة. لكن مجرد كونه غير أخلاقي لا يصير دليلاً لكن في هذه الموارد يُعمل بطريقتين: تارة يدفع المؤمّن له قسط التأمين بالتدريج وأخرى يدفعه كله مرة واحدة فمثلاً قد يدفع مرة واحدة مائة ألف تومان يستردها إن بقي حياً خلال عشر سنين. لكن لن يفعل ذلك بل يدفع مائة ألف تومان الآن يستردها ١٢٠ ألفاً إن بقي حياً خلال عشر سنوات فيحسب انخفاض قيمة المال خلال هذه المدة ويأخذ أصل المال مع نسبة الانخفاض بل وأكثر. لأنه يحتمل في هذه المدة أن يموت المؤمّن له وبالتالي لن تدفع شركة التأمين شيئاً فيصير من هذه الجهة شبيهاً بالقمار وإذا دفعت مؤسسة التأمين ١٢٠ مقابل ١٠٠ فلأنها تحتمل هذا الاحتمال. إذن يمكن أن يقال بعدم صحة التأمين المذكور لأنه ربا إلى جانبه التأمين ولذا يوجد في أمثال هذه التأمينات إشكال حسب الظاهر.

تأمين المسؤولية:

بقي تأمين المسؤولية وهي مسألة ذات ذيل طويل في الفقه. وذلك مثل ما إذا أمّن المؤمّن سيارة بحيث إذا اصطدمت بسيارة أخرى وأصيبت السيارة الأخرى بسبب الحادث يدفع المؤمّن هذه الخسارة ومن المسلّم به أنه لا يدفع المؤمّن أي خسارة عمدية وإلا لاختلت النظم ولا توجد شركة تأمين تؤمّن بهذا النحو بحيث تدفع ثمن السيارة إن أحرقها عمداً ومن ضمن شروط التأمين أن لا يكون صاحب المال قد ارتكب الخسارة عمداً، فمورد التأمين إذن الحوادث غير

العمدية. لكن لو لم يرتكب حادث السير عمداً لكن كان الحادث ناشئاً عن عدم رعاية قانون السير فمن الجهة القانونية هذا الشخص هو المسؤول عن الخسارة التي أصابت سيارة الشخص الآخر لكن شركة التأمين تدفع هذه الخسارة.

وهذه المسألة تطرح في الفقه بهذا النحو: ما هي حدود ضمان الخسارات غير العمدية التي يسبّبها شخص لآخر؟ فمن يسبّب خسارة شخص يجب أن يكون ضامناً حتى تتحمل شركة التأمين ذلك فإن لم يكن ضامناً شرعاً فماذا تدفع شركة التأمين؟.

ولتوضيح هذا المطلب يجب أن تتضح أولاً هذه المسألة وهي أنه إذا اصطدمت سيارة بسيارة أخرى بدون عمد فهل يجب عليه دفع الخسارة أم لا؟ إن وجب عليه ذلك شرعاً فلا مانع أن يتعهد المؤمّن بتحمل هذه المسؤولية لكن لو فرضنا أن هذا الشخص لا يجب عليه شرعاً دفع الخسارة وإذا حمّلته الدولة حسب قانونها مسؤولية فهو غصب ففي هذه الحال يشكل أمر التأمين لأن ما يدفع من قبل التأمين يؤخذ ظلماً. وهنا تأتي هذه الشبهة: فهل يصح التأمين في مورد يؤخذ فيه المال ظلماً أم لا؟.

قد يقول شخص لا يصح لأنه إعانة على الإثم إذ لا يجوز لصاحب تلك السيارة أخذ شيء من هذا الشخص والمؤمّن تتعهد لمساعدته نوع من الإعانة على الظلم.

فيجب إذن أن تتضح هذه المسألة وما هي حدود المسؤولية؟ وهذه المسألة مطروحة بكثرة في الفقه وذكروا لها فروعاً كثيرة وقالوا أنه لا يجب حتى يضمن الضامن أن تكون الخسارة مرتكبة عمداً فهناك موارد كثيرة يضمن فيها الإنسان الضرر غير المتعمد وهذا ما سنوضّحه إن شاء الله في جلسة أخرى.

سؤال وجواب

سؤال: لا أجد إشكالاً في التأمين تجاه المسؤولية لأن شركة التأمين تشترط عليك أنك إذا كنت مقصِّراً في الحادثة ادفع الضرر ويتحدّد التخلف والتقصير من قبل مؤسسة أخرى مثل دائرة السير. لكن هناك نوع من تأمين المسؤولية بهذه الصورة: لما كانت الاستفادة من بعض الوسائل والآلات الجديدة قد تترتب عليها بعض الأخطار وتوضع هذه الآلات تحت يد العمال فقد تطرأ بعض الحوادث، طبعاً وفق ضوابط معينة،. فيتعهد المؤمّن بدفع الخسارة بدون ملاحظة التقصير.

الجواب: نقبل مسألة التقصير لكن كلامنا في التقصير ضمن الضوابط الفقهية وهناك ضوابط حدّدها القانون أيضاً. ونحن لم نقل أن فيها إشكالاً بل قلنا يجب أن تتضح هذه النقطة. فهل يجب انطباق الضوابط الفقهية على تقصير ما أم الضوابط التي يتعهد بها المؤمّن أو الضوابط المذكورة في القوانين الجارية؟ ويظهر الإشكال لو كان في الشيء تقصير عرفاً لكن ليس تقصيرا شرعاً أو بالعكس. ففي التقصير هناك ضوابط شرعية وهناك ضوابط وضعية، وفي الفقه كلّيات تشمل هذه المسألة أيضاً. وهذا المطلب الذي ذكرتموه أي وضع تأمين للعمال مقابل الحوادث التي تحصل جراء العمل بالآلات الجديدة، مطلب صحيح والفقه يبحث بنحو كلي ويقول مثلاً: «ما يجب للتأمين عرفاً يجب تهيئته» فمن الممكن أن يكل الشرع الأمر إلى العرف ويصيران في هذه الحال شيئاً واحداً ولأن ضرورة لأن يكون قد تحدّث عن ذلك في مورد معين، أطلق كلّيات، وعلى كل حال علينا ملاحظة ما إذا كان المطلوب تطبيق الضوابط الشرعية في باب التقصير أم المطلوب تطبيق الضوابط التي تعهد بها التأمين؟.

سؤال: يفهم من مجموعة هذه البحوث أن الظاهر عدم الإشكال في التأمين على الأشياء مثل البيت والعقارات والتأمين على الحياة بشرط الموت لا إشكال فيه أيضاً لأنه يتأمّن للمؤمّن له أن الحياة لن تتزلزل بعد موته ويدفع مقابل هذا التأمين مبلغاً سنوياً. لكن في التأمين بشرط الحياة الذي يعقد مع المؤمّن بأن يدفع مبلغاً فلانياً مع البقاء حياً حتى عشر سنين، يظهر منه أن المؤمّن لا يعطي تأميناً لأي أحد وبالتالي ليس له جانب عقلائي بل هو مجرد اشتراط (رهان) فما هو حال هذا؟.

الجواب: هذا الإشكال صحيح لكن قبل بيان هذا الإشكال يجب ذكر مطلب خطر على بالي الآن وهو أننا ذكرنا في التأمين بشرط الحياة أنه قد يكون طرف العقد شخصاً ثالثاً ولذا قلنا أنه مكروه لأن هذا الشخص سينتظر موت الشخص موضوع التأمين. وفي هذا التأمين إشكال آخر وهو أن حقيقة التأمين غير متحققة لهذا الشخص لأن حقيقة التأمين حسب ما ذكرنا رفع القلق.

هذه الحقيقة متحققة بالنسبة لموضوع التأمين لنفسه أو لورثته ـ لأن قلق الإنسان على ورثته أو أصدقائه أمر عقلائي ـ لكن إذا كان القائم بذلك شخصاً ثالثاً حتى يقبض المال فهذا العمل له ليس إلا رهاناً (اشتراط) فلا وجود لحقيقة التأمين. وعليه فهذا القسم من التأمين الذي تتعاطى به شركات التأمين فيه إشكال شرعاً.

السائل: ما الحكم إذا أمّن الشخص على ولده؟.

الجواب: في هذه الصورة لا قلق لدى طرف المعاملة مع المؤمّن؟.

سؤال: يؤمّن الشخص على طفله بأن يأخذ مثلاً مائة ألف تومان إذا مات ولده.

جواب: لا، هذا المال ليس لجبر حالة القلق ولذا فيه إشكال.

سؤال: في التأمين بشرط الحياة لم يعلم المقدار الذي يدفعه المؤمّن له لأنه وإن قال أدفع عشرة سنين مبلغاً من المال مثلاً لكن يمكن أن لا يدفع أكثر

من سنة فيصير المبلغ مجهولاً فهل هذه الجهالة تبطل العقد؟.

ويشبه ذلك قروض البنوك التي تعطيها لموظفيها على أن يدفعوها خلال عشرين سنة مثلاً بالتقسيط لكن قد يموت الموظف ويسامحه البنك في الباقي. وهذا النوع من التأمين هو في الحقيقة معاملة لم يعرف مقدار ما يدفع لأنه يقال أن عليك أن تدفع مقداراً من المال كل شهر ما دمت حيّاً.

الجواب: ما ذكرتموه في التأمين بشرط الحياة والمدة غير محدّدة فهذا إشكال. وفي التأمين بشرط الحياة يؤمّن الشخص على نفسه مدة عشر سنين أنه إن بقي حياً يأخذ مبلغاً من المال فإذا مات فما هو حكم قسط التأمين؟ هل يجب أن يدفع ما دام حياً فقط أم حيث اتفق على مدة عشر سنين وجب أن يدفع من مال في طول المدة وحتى نهايتها؟.

فالتأمين مثل الإجارة من حيث وجوب تحديد المدة فإذا أجّر شخص بيته لآخر مدة عشر سنين ثم مات لا تبطل الإجارة بل يبقى البيت تحت تصرف المستأجر مدة عشر سنين. وفي التأمين أيضاً إن تعهد الشخص مدة عشر سنين لا يصح أن يكون تعهده مشروطاً بـ«ما دمت حياً» لأنه تعليق والتعليق يوجب بطلان المعاملة.

فمن جملة الشرائط العامة لصحة المعاملة مثل البلوغ والاختيار والعقل والعلم بالعوضين، التنجيز فلا يصح مع التعليق، لا يصح أن تكون هناك «إذا» لأنه يصير حينئذٍ مجهولاً مرتبطاً بالحظ. فالتعليق في أي معاملة يوجب بطلانها كأن يقول: أجَرتك بيتي بشرط أن يرجع والدي من الحج. يجب أن تكون المعاملة منجزة لا «إذا» فيها ولذا لا تصح الإجارة إذا قال: آجرتك هذا الشيء مدة عشر سنين إذا ذهبت من هنا. إنما يستطيع أن يجعل خيار الفسخ وإلاّ فإن طبيعة العقد من الجهة الفقهية تأبى عن التعليق. وحينئذٍ يكون هناك إشكال في التأمين بشرط الحياة والتأمين بشرط الموتَ وهو أنه بالإضافة إلى لزوم تحديد المدة يجب أن يكون منجزاً ولا يصح التعليق فيه وطبق هذه القاعدة يجب على المؤمّن له أن يدفع قسط التأمين طول المدة المتفق عليها سواء مات أم بقي حياً.

والحال أن عقود التأمين ليست كذلك ظاهراً. فإنه لو مات المؤمّن له لا يؤخذ شيء منه بعد ذلك وهذا في حد ذاته إشكال.

سؤال: تستطيع شركة التأمين العفو؟.

الجواب: تستطيع لكن الكلام في العقد كيف هو؟ فإن كان في العقد تعليق من أول الأمر بطلت المعاملة من الأصل.

سؤال: يعطي البنك قرضاً للمسكن ويقول للمقترض إنك إن تمكنت فادفع قسط القرض خلال عشر سنين فإن مت لا أريد منك شيئاً.

الجواب: هذا مختلف، فهو يتعهد من الآن بالعفو فيما بعد. يقرضه ويتفق معه على أنه إن مات حينها سأعفو، يعفو عنه زمان الموت. لكن لو كان القرض بهذا الشكل الآن أعفو أي يقول المقرض أسامحك من الآن إذا مت فإذا مات حصل العفو وهذا أيضاً باطل. لكن لو اختلف الأمر وكان العفو حين الموت فهذا لا إشكال فيه. فتارة يتعهد بالعفو بعد الموت وهذا صحيح لكن إن عفى الآن بشرط الموت ففيه إشكال إذ في الهبة المعلّقة إشكال أيضاً. وعليه فإن كثيراً من عقود التأمين ستبطل بسبب مسألة التعليق والتنجيز.

سؤال: أحد أشكال التأمين على الحياة المطروح فعلاً بشكل واسع التأمين المخلوط بشرط الحياة وشرط الموت بهذا النحو:

يتفقان على أن يدفع المؤمّن له خلال مدة معينة عشرين سنة مثلاً مبلغاً معيناً من المال فإن مات خلال هذه المدة يدفع المؤمّن ضعف مجموع الأقساط التي دفعها المؤمّن له، إلى ورثته وإن بقي حياً يرد إليه مجموع ما دفعه، ولتشويق الناس إلى هذا النوع من التأمين أضافوا مبلغاً زيادة على مجموع الأقساط فهل هذا العمل الذي يقوم به المؤمّن تجاه المؤمّن له بإعطاء مبلغ إضافي صحيح أم لا؟.

الجواب: هذا النوع من التأمين اعتبروه تأميناً مركباً ولم يجعلوه نوعاً مستقلاً. وقالوا إن التأمين بشرط الموت وبشرط الحياة تأمينان: تأمين بشرط

الموت وآخر بشرط الحياة.

سؤال: في هذه الحالة ستختلف المسألة في جوهرها شيئاً ما إذ لن يرجو أي من المؤمّن والمؤمّن له موت الآخر.

الجواب: نعم هذا صحيح من الجهة الأخلاقية.

سؤال: أليس من اشكال ها هنا من جهة المبلغ الإضافي الزائد عما دفعه المؤمّن له؟.

الجواب: في الفرض الذي ذكر ينكشف مطلبان جديدان: أحدهما: أن التأمين بشرط الموت وبشرط الحياة ليس نوعاً ثالثاً من التأمين بل هو تأمين مركب من تأمينين أحدهما بشرط الموت والآخر بشرط الحياة. لكن هذا التأمين (المركب) يختلف عن غيره من الجانب الأخلاقي كما ذكر إلا أن هذا التأمين هو أقرب إلى الربا لأن حسابات شركة التأمين مبنية على أساس الربا فتحسب مجموع أقساط التأمين ثم هبوط العملة خلال المدة المحدّدة ويضاف بحيث سيكون المال الذي يدفعه المؤمّن أكثر من المال الذي دفعه المؤمّن له ولن يتساويا أبداً.

سؤال: حتى الزمان القريب كان المال المدفوع مساوٍ تماماً مع المال المقبوض لكن يقوم أخيراً المؤمّن ومن جانب واحد بإضافة مقدار من المال إلى المال المقبوض بلحاظ الرشد السلبي للمال ويدفعه.

الجواب: مقصودكم من الرشد السلبي انخفاض المال؟ ذلك مطلب آخر ولا إشكال فيه.

سؤال: ذكرتم أنه لا بد في التأمين من تعيين الزمان لكن بعض عقود التأمين لا يحدّد فيها الزمان مثل التأمين على الحريق حيث يقال: إذا حصل الحريق.

الجواب: لا، التأمين إلى مدة سنة بحيث إذا حصل الحريق خلال هذه المدة يعوّض المؤمّن عن الخسارة وهذا لا إشكال فيه.

سؤال: ما هو حال التأمين على موضع مثل لاعب الكرة يؤمّن على قدمه أو مقرىء يؤمّن على صوته وما هو شرطه؟.

الجواب: هذا نوع من التأمين مثل التأمين على مرض غاية الأمر أن موضوعه أضيق وعضو خاص مثل التأمين على نقص عضو وليس هو تأميناً من نوع آخر.

سؤال: بالنسبة لحقيقة التأمين يصعب جداً التمييز بين ما إذا أردنا أن نرفع القلق أو نريد الاحتفاظ بعين أغراضنا دائماً. والمؤمّن له يدفع مالاً حتى إذا أصاب غرضه ضرراً سيعوّض عنها بعين الغرض. وقد تحتاج مسألة التأمين إلى أصول جديدة ففي مسألة نقص العضو يتحقق عقد التأمين لكن لن يرتفع القلق لأن شركة التأمين لن تحرص على عدم نقصه.

لكنها تتعهد بأنه إن تحقق نقص تجبر الخسارة قدر الإمكان.

علينا الالتفات إلى أن مسألة هي ما هي ماهية ما هو موجود في الدنيا الآن؟ وهل يمكن أن يكون صحيحاً أم لا؟ هذه مسألة وهناك مسألة أخرى إنه لو لم يصح ما هو موجود لنأت ونجعله بصورة أخرى مثلاً بشكل صلح.. ومسألة أننا لو أدركنا أن هذا التأمين على ما هو عليه لا يقبل التصحيح والإصلاح بأي نحو فعلينا نحن المسلمين إيجاد شيء يحل محلّه كما لو كان صلحاً ونغيّر من ماهية التأمين، هي مسألة أخرى. بحثنا في أن نبين حقيقة ما هو موجود فعلاً ونحن لم نقل إننا نبدع للتأمين ماهية بل أردنا أن نقول أن هذا هو الموجود في الخارج وأن الناس تتعرض لخسائر عظيمة في التجارة، الإفلاس، التعطيل عن العمل، العجز... وهم يرون للتعهد الذي يعطيهم اطمئناناً قيمة. ونحن نعتقد أن هذا ما هو موجود لا أنه معاوضة بين قسط التأمين الذي يدفعه المؤمّن له وبين المال الذي يدفعه المؤمّن ونريد أن نصوّره بذلك النحو. كلا.

الجلسة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

اتفق على أن نبحث في هذه الجلسة[1] حول التأمين على المسؤولية وانطباقه مع الإسلام. ومعنى هذا التأمين التأمين تجاه المسؤوليات الحقوقية التي تلحق بالفرد فلو سببت بسيارتك مثلاً ضرراً على شخص أو مال شخص فإن شركة التأمين تدفع بالنيابة عنك الخسارة مقابل ما تأخذه منك من أقساط التأمين. فهل هذا العمل شرعي أم لا؟ أي يجب أن نرى هل أن تلك المسؤوليات والغرامات شرعية حتى يكون التأمين بأزائها شرعياً أم لا؟.

الدية على العاقلة:

يجب أن نبحث بشكل مختصر وكمقدمة عن أمر وهو أن لدينا في باب الديات ما لا يخلو عن شبه بالتأمين على المسؤولية. وقد سمعتم ما يقال أحياناً: «الدية على العاقلة» وهذه جملة معروفة جداً يتخيل البعض أن كلمة عاقلة مأخوذة من مادة العقل فيصير المعنى أن الدية على الشخص الأعقل. وليس كذلك بل العاقلة اصطلاح خاص وفي اللغة العربية فإن من معاني العقل الدية، والعاقل يعني من يدفع الدية. وفي بعض الموارد جعل الإسلام تأمين الدية في عهدة شخص آخر (غير مرتكب الجناية) لكن في الدية التي لا يرتكب موجبها عن عمد بل عن خطأ فإن كانت الدية قد ارتكب موّجبها عمداً فلا تأمين يتحمل هذه المسؤولية فيشترط أن لا تكون المضار مسبّبة عن عمد. وفي الدية

---

(١) يجدر التنبيه على أن شريط تسجيل هذه المحاضرة لم يكن موجوداً وقد نظّم هذا الموضوع على أساس تفريغ سابق للشريط ولذا لم يكن هناك مجال للرجوع إلى الشريط عند الشعور بشيء من عدم الضبط.

يقولون: إنه يجب دفع الدية في بعض الخسائر التي ترتكب عن خطأ ـ مثل القتل أو الجرح خطأً وسهواً ـ .

وفي الفقه بحث مفصّل في هذا المجال وقد ذكروا أن الذي يدفع الدية في هذه الحالات ليس الشخص نفسه بل عاقلته وهم طبقات تتحمل كل طبقة الدية بالترتيب. احداهما الورثة الذكور الذين ينتسبون إلى الشخص من جهة الأب مثل الأخوة وأبناء الأخوة والأعمام أي طبقة من الورّاث لا كل الورّاث، طبقة من وارثي الإنسان تشكل جهازاً للتأمين في بعض المواقع حيث عليهم دفع الخسارة التي يسببها الإنسان للناس عن خطأ لا عن عمد. وهؤلاء الناس يرثون ما يملك هذا الشخص إذا مات وهم عليهم دفع الخسارة عنه. وهذا يشبه التأمين لكنه ليس عينه إذ ليس عملاً مبنياً على اتفاق وليس هو تأميناً مالكياً بل تأمين شرعي والشرع يلزم العاقلة بهذا التأمين وقسط التأمين الذي يأخذونه هو عبارة عن الإرث الذي ينالونه إن مات قبلهم. لكن هل هذا منحصر بهؤلاء؟ كلا فلو لم يكن لشخص أي وارث من أقاربه لكن كان له معتِق (اسم فاعل) أي كان عبداً ثم حرّره مولاه فالدية حينئذٍ على المعتق. فلو لم يكن له معتق بل كان حرّاً من الأصل ولم يكن عبداً في أي حين ولم يكن له أحد من الوراث الأقارب هنا يلحظ ما إذا كان له ضامن جريرة أم لا؟.

ضمان الجريرة:

وضمان الجريرة مرتب جداً من التأمين بل يمكن أن يقال أنه نوع منه واتفاق أقرّه الإسلام وهو أن يتفق شخصان ويعقدان عقداً مع بعضهما أنه إن ارتكب أحدهما ما يوجب الخسارة على شخص اشتباهاً فعلى الآخر دفع الدية أما بتمامها أو نصفها ويكون الاتفاق من الطرفين كذلك وهذا قريب جداً من التأمين بل منه تماماً لأن هذا عقد بتحمل المسؤولية تجاه ما جناية أحدهما على شخص ثالث فيشاركه في تحمل الخسارة. فإذا لم يكن له معتق يدفع الدية ضامن الجريرة. فإذا فرضنا أن ليس له وارث من أقاربه ولا معتق ولا ضامن جريرة فهل له تأمين من طرف آخر وشخص آخر؟ هنا يقال أنه يجب على الإمام دفع الديّة أو

نقول الدولة تدفعها، فما هو السرّ في هذه القضية؟.

يمكن أن نقول أن هذا القرار الذي يفرضه الإسلام على الأشخاص هو في الواقع مقابل الإرث الذي سينالونه أو ليسوا هم الورثة إذا مات هذا الشخص؟ أي الطبقة المكوّنة من الأخ والعم. . . نعم المرأة مستثناة وليست شريكة في دفع الدية فلا يجب على أخته فإن كان له أخ فعليه الدية أما الأخت فلا وكذا إن كان له عم فهو شريك في الدية لكن إن كانت له عمّة فهي لا تتحمل شيئاً منها وكذا الخال لأنه قريب الشخص من ناحية أمه. فأولئك الورثة لأنهم ورثته عليهم دفع دية الجناية التي يرتكبها الشخص.

ثم في باب الإرث يقولون أنه إن لم يكن له وارث من أقاربه فالوارث هو المعتق إن كان. وهنا قالوا إن لم يكن له وارث وكان له معتق عليه دفع الدية. وفي الإرث يقولون إن لم يكن له معتق أيضاً لكن كان له ضامن جريرة فهو الوارث ـ وهنا قالوا عليه دفع الدية ـ وفي الإرث يقولون إن لم يكن له ضامن جريرة فالوارث هو الإمام ـ فهو وارث من لا وارث له ـ وهنا يقال أن دية الجناية الذي ليس له وارث قريب ولا معتق ولا ضامن جريرة، على الإمام.

قد يسأل هنا: لماذا لا يدفع الدية الشخص نفسه؟ والجواب أن هذا الأمر مثل التأمين وضرر يترتب على الإنسان فجأة وكأنه يراد أن يقال أن هذا الشخص يشقى في عمره وعندما يموت يأتي آخرون ويرثون ماله فلا بد أن تتحمل هذه المجموعة تعهداً ما في مقابله وهذا التعهد وجّهه الشارع مباشرة على الوارث مقابل إرثه المجاني. فالإسلام في الواقع جعل الإرث الذي يناله الورثة بمثابة قسط التأمين من الموروث. قسط لم يتفق عليه فيما بينهم لكنه في الإسلام قهري. نوع من التأمين الإجباري وإن كان هذا التوارث احتمالياً وبالتالي لن يكون الإرث مجاناً محضاً سواء كان للعاقلة أم للمعتق أم لضامن الجريرة أم للإمام. فهم يتعهدون مقابل بعض الخسارات التي ترد على الإنسان والفرد نفسه عنده تعهد. أم ماذا نقول في باب التأمين؟ هو هذا. غاية الأمر أنه في التأمين حيث كانت إمكانيات المؤمّن أو المؤمّن له واسعة جداً ويعوض عن الخسارة فعندما أدفع قسط التأمين على شركة التأمين أن تعوّض عن الخسارة.

إذن هذا البحث الموجود في الفقه من أن الدية على العاقلة قريب جداً من بحث التأمين ولم أر من أتى على ذكر هذا المطلب من العلماء الذين بحثوا في التأمين.

ومن المسائل المهمة في التأمين أن التأمين يشمل فقط المسؤوليات الحقوقية لا الجنائية كما أنه بالتأكيد لا يشمل التعهدات الحقوقية تجاه الأمور العمدية إذ لا يعقل أن يقال لشخص: نحن نتحمل ونعوّض عن كل مال تتلفه عمداً. إذ في هذه الحال سيستمر في إتلاف أموال الناس ويقول شركة التأمين تدفع.

الغاصب ضامن:

هذه المسألة مطروحة في أبواب مختلفة في الفقه وليس له باب خاص تارة يسمّونه بالضمان أيضاً والمسؤولية. فأحد الذين يتحملون مسؤولية تجاه أموال الناس الغاصب فإذا استولى شخص عدواناً على مال آخر فهو مسؤول عن هذا المال. وللغاصب ثلاثة أحكام:

١ ـ أن الغصب والتسلط على مال الغير عدواناً حرام.

٢ ـ يجب عليه فوراً ردّ المال إلى صاحبه وهذان الحكمان تكليفيّان.

٣ ـ حكم وضعي وهو أنه ما دام المال الذي استولى عليه الغاصب تحت يده فهو يتحمّل مسؤولية هذا المال إن تلف وإن لم يتلفه الغاصب عمداً وإن اهتم بحفظه غاية الاهتمام مع ذلك فهو ضامن.

فمن غصب سيارة مثلاً يريد الاحتفاظ بها لنفسه واهتم بها غاية الاهتمام لكن سرقت هذه السيارة صدفةً هنا يضمن الغاصب فالغاصب ضامن مطلقاً وإن لم يقصّر. وحتى أن «الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال» فإذا غصب الغاصب مال الغير فهو يتحمل خسارة كثيرة حتى يرد المال إلى صاحبه لكن هل هذه المسألة مختصة بالغاصب أم هي جارية في غير الغاصب؟.

العقد الفاسد:

يقولون وكذلك الحال في العقد الفاسد فإذا بطل العقد والمعاملة لسبب من الأسباب فلها حكم الغصب فإذا اشتريت سيارة أو بعتها لكنها كانت مقبوضة بعقد فاسد فالسيارة في يد المشتري هي بحكم الغصب فلو تلفت السيارة فهو ضامن وإن لم يكن مقصّراً في ذلك كما أن الثمن في يد البائع مضمون وإن تلف بدون تقصير منه.

يد الأمين:

ما هو الحال في غير هذه الصورة؟ هنا حالتان: فتارة تكون اليد يد أمين كما لو وضع شخص عندك مالاً أمانةً مثل الوديعة أو الإجارة وحكم الأمين أنه لا يضمن إلا مع التقصير فإن تلف المال بدون تقصير منه لا يضمن فلو استأجرت سيارة ثم سرقت رغم رعايتك لها فأنت لست ضامناً لكنّك لو وضعتها في مكان لا يصح وضعها فيه فأنت ضامن. وعليه فالمستأجر بحكم الأمين لا يضمن أية خسارة ترد على البيت إلا إذا كانت ناشئة من تقصيره وبدونه لا ضمان كما سقطت طائرة وخرّبت البيت. وهم يقولون: أي يدٍ غير يد الأمين بحكم الغاصب.

طبعاً قد لا يكون الشخص الضامن قد ارتكب حراماً لكنه ضامن كما لو اشتريت شيئاً باعتقاد أن البائع هو المالك ثم تبين أنه مسروق وهو في يدك الآن فأنت لست غاصباً لأنك اشتريت لكنك مع ذلك لست بحكم الأمين فأنت ضامن لكن يحق لك أن ترجع إلى من باعك وتسترد منه مالك كما أن صاحب المشترى يستطيع الرجوع على السارق وأخذ الثمن منه فإن فعل ذلك فليس له أن يطالبك بعدُ بالعين.

إذن هنا نوعا مسؤولية أما مسؤولية الغاصب أو من هو بحكم الغاصب أو مسؤولية الأمين.

مسألة الإتلاف:

نوع آخر من المسؤولية ترتبط بمسألة التأمين، وهو في مسألة الإتلاف والإتلاف لا يستلزم أبداً أن يكون الشخص قد غصب مالاً أو تصرف في مال الغير الموجود تحت اختياره. ولدينا في الفقه قاعدة فقهية أعتقد أنها مضمون حديث ومفادها: «من أتلف مال الغير فهو ضامن» وتسمّى بقاعدة من أتلف. فمن أتلف مال الغير بأي سبب كان فهو ضامن، وقد ذكرنا في الغصب أن الغاصب ضامن وإن لم يتلف المال بنفسه. لكن هنا نقول كل من أوجب إتلاف مال الغير فهو ضامن. وقد تسألون هل المقصود الإتلاف العمدي أم يشمل غير العمدي أيضاً؟. والجواب أنه أعم من الإتلاف العمدي وغير العمدي. أما الإتلاف العمدي فأمره واضح جداً. إذ لا شك في أنني أضمن إذا تعمدت الاصطدام بسيارة شخص آخر أو تخريب ملك شخص آخر. لكن يثبت الضمان حتى مع الإتلاف سهواً كما لو كنت ماراً فاصطدمت بإناء فانكسر فأنا ضامن حتى وإن أصابت قدمي الإناء وأنا نائم. فلا يشترط في إتلاف مال الغير إلا أن يكون الإتلاف بسببي سواء كنت مقصّراً أم لم أكن.

التأمين على المسؤولية (أو التأمين تجاه شخص ثالث):

هنا يفتح الطريق أمام هذا التأمين إذ الظاهر أنه لا حديث عن التقصير فيه. وكذلك في باب الإتلاف لأنظر إلى كونه عن عمد أم عن سهوٍ بل يكفي أنه قام بهذا العمل وعليه فإذا سلك شخصان طريقاً فخرج أحدهما عن طريقه واصطدم بالآخر وأضرّه فإن شخّص العرف أنه هو المتلف فهو مسؤول شرعاً وما دام مسؤولاً شرعاً فلا إشكال في التأمين عليه. فالتأمين في دائرة المسؤولية الشرعية.

يقولون أن التأمين لا يشمل الخسارة التي يسبّبها الشخص عمداً وهذا صحيح بل هو شامل للخسارة التي ترتكب خطأً لكن لدينا شق ثالث فهل هو في نظر التأمين من العمد أو من الخطأ؟ وهل يشمله التأمين أم لا يشمله؟ هذه

المسألة مطروحة من الجهة الحقوقية ومن الجهة القضائية معاً. أي تطرح في باب الغصب كما تطرح في باب الديات والقصاص. وهذه المسألة هي أن الإنسان تارة يكون سبباً مباشراً لإتلاف مال أو لجناية عمداً كان ذلك أو خطأً كما لو أن شخصاً رمى حجراً يريد فرار الهرة لكن اتفق أن أصابت هذه الحجرة رأس شخص فشجّته. فهذا العمل وإن كان خطأً إلا أنه باشره. وتارة يكون الإنسان سبباً غير مباشر في الخسارة مثل من بنى بيتاً ويخرج حديد البناء خارج الحائط فيمر شخص ويضرب الحديد رأسه فيشجّ هذا في موارد الدية أو نفرض حمّالاً يحمل على ظهره حملاً من زجاج ورأسه إلى الأرض يمر دون أن ينظر حواليه فيصطدم الزجاج بتلك الحديدة وتنكسر. فما هو الحكم؟.

المباشرة والتسبيب:

هنا يقال: الجناية أو إتلاف المال تارة يكون بالمباشرة وأخرى بالتسبيب. وهذا باب واسع الذيل في الفقه. ولا بحث عند الفقهاء في كلّي المطلب والجميع متفقون على أن الفعل التسبيبي هو بالضبط مثل الفعل بالمباشرة لكن هناك أمثلة كثيرة يقع فيها الروية فهل هي من الفعل بالتسبيب أو بالمباشرة. ولنوضح هذه الموارد شيئاً ما.

من جملة الموارد التي هي محل ابتلاء واسع في باب الفعل التسبيبي أن ما الحكم لو جعل الإنسان شخصاً آخر سبباً؟ يأمر شخص آخر بأن يتلف مال ثالث وهذه هي القضية المعروفة بـ «المأمور معذور» فهل المأمور معذور أم لا؟ هذه مسألة يجب البحث فيها وحيث أمرها سهل نبحث عنها في هذا المقام.

إن كان الإتلاف السببي حاصلاً بحيث أن الإنسان يتلف شيئاً بسبب شخص آخر فهذا له صورتان فإما أن يكون مجبوراً أو غير مجبور. والمقصود من المجبور المكره كما لو هدّد بإلحاق ضرر مالي به إن لم يفعل ذلك الفعل أو سجنه أو غير ذلك فهذا إكراه وإجبار. فتارة يكون هناك إجبار وأخرى إختيار. كأن يجعل شخصاً نفسه وباختياره مأموراً عند شخص أو جهاز يستطيع ساعة شاء أن يترك ذلك فلا يعود مأموراً فإذا لم يكن الإنسان مجبوراً فالمباشر ضامن ولا

يصدق في هذا المجال «المأمور معذور». فما هو حكم من أصدر الأمر؟ هل هو ضامن أيضاً أم لا؟ وهل كلاهما ضامنان أم الضامن فقط هو المباشر للإتلاف؟ المباشر ضامن بالتأكيد ولا يبعد أن يكون الأمر ضامناً أيضاً. لكن معنى الضمان هنا أنه يحق لصاحب المال أن يطالب المباشر وأخذ حقه منه كما له مطالبة الأمر وأخذ حقة منه.

الخسارة في الدماء:

لكن إن كان الفاعل مجبوراً غير مختار ففي هذه الحال يفصّلون بين ما إذا كانت الخسارة دماً وبين أن تكون مالاً. ففي الدماء لا عذر مقبول على الإطلاق فإذا أجبر شخص على قتل آخر لا يجوز له ذلك وإن كان على يقين بأنه إن لم يفعل سيناله ضرر عظيم أو سيقتل كحد أقصى. فهذا لا يجوّز للمكره قتل بريء. ويقولون «لا إكراه في الدماء» ولو أن هذا العذر كان مقبولاً لكان بعض جيش يزيد ومعاوية حيث أن فيهم المكره والمهدّد معذوراً. فقد هدّدوا بتخريب بيوتهم إن لم يخرجوا وقطع رواتبهم وقتلهم ونحو ذلك.

في الأموال:

أما في الأموال فإن هدّدت حتى أضرّ شخصاً بماله ففي المسألة تفصيل:

إذ تارة يهدّد الإنسان بأكثر مما طلب منه كما لو قيل له عليك أن تفعل ذلك وإلا قتلتك فهنا لا مانع أن يقوم بهذا العمل وهو غير ضامن بل الضامن هو الآمر. وتارة يكون ضرر التهديد مساوياً أو أقل من الضرر المطلوب منه فعله. وغالباً ما يقال أنه بمجرد صدق الإكراه في الموارد المالية فالإنسان معذور والضامن هو المكرِه (اسم فاعل).

هذا بالنسبة إلى الفعل التسبيبي حيث يكون المباشر شخصاً مكرَهاً.

أخذ الظالم:

مسألة أخرى هي أيضاً محل ابتلاء وهي أن يرجع شخص إلى ظالم كي

يسترد ماله من المديون ـ خصوصاً إذا كان المال حقاً له ـ وهذا الظالم يُلحق بالمديون أضراراً زيادة عن المال الذي يسترد منه كما لو كان عند شخص سند ويعمل بسنده ويجريه ـ مع فرض أنه غير مجبور أيضاً ـ فتأتي المحكمة وتأخذ من ذلك الشخص حق الإجراء فهل يستطيع ذلك المديون أن يطالب صاحب المال بأنني كنت مديوناً بمائة لا أكثر وقد أخذ مني ١١٠ وأنت السبب فعليك أن ترد العشرة لي؟ يقولون: ليس له ذلك وليس الدائن هو المسؤول. نعم لو أخذه الظالم بغير حق يجب على الظالم أن يدفع ولا يجب شيء على من اشتكى. وموارد هذه المسألة تختلف بشكل واسع لكن الحكم واحد فيها. ففرق مثلاً بين أن نعتبر الجهازِ الذي يأخذ المال شرعياً أم لا؟ فلو فرضنا أنه جهاز شرعي في حدّ ذاته فهل أخذ المأمور المال بطريق شرعي أم أنه أخذه بطريق غير شرعي؟ أو قد يكون الشاكي مضطراً للشكاية وانحصر طريق استرداد ماله بهذا الطريق مثلاً عند شخص سند بدينه على شخص وذلك الشخص لن يدفع إذا لم ينزل الدائن السند إلى السوق أو بالعكس لم يكن الفرد الشاكي مضطراً إلى الشكاية، لكن حيث أن الشخص الشاكي غير ضامن في جميع هذه الموارد فاختلافها لن يؤثر. وعلى كل حال فالمسألة هي ما إذا اشتكى شخص إلى ظالم وأخذ ذلك الظالم مالاً بغير حق فإن الشاكي لا يضمن والضامن هو الظالم أن أخذه بغير حق. هذا في الحالات التي يسببها شخص لغيره والمباشر شخص آخر. والحالات قد ذكرت.

إن لم يكن المباشر إنساناً:

في هذه الحال تطرح مسائل أخرى. فمن حفر بئراً في وسط الطريق ثم وقع فيه إنسان أو حيوان أو سيارة وأوجب ذلك ضرراً فهو ضامن لأن الطريق من غير المترقب أن تكون فيه حفرة.

والناس تسير في الشوارع بتصور أنه مستوٍ فتفاجأ بحفرة قد حفرها شخص فتسقط السيارة وتتضرر فالشخص الذي فعل ذلك ضامن. إذا وضع شخص في الطريق شيئاً «يزحلق» مثل قشر الشمام فداس عليها شخص ووقع وتسبب بديّة أو

ضاع منه ماله الذي كان معه فالشخص الذي رمى ذلك القشر ضامن لأنه السبب. أو إذا فرضنا شخصاً وضع شيئاً غير متوقع في طريق والشخص الذي يركب دابة يسير على الطريق فتنفر الدابة لدى رؤية ذلك الشيء ويتضرر ذلك الشخص الراكب أو حيوانه فالذي وضع ذلك الشيء هو الضامن. وكذا لو إذا فتح شخص ميزاب على الطريق بحيث يتضرر منه الآخرون ـ مثل مثال الحديد المتقرم ـ وأوجب جناية على الغير أو فتح ميزاباً بحيث يُصب الماء في طريق الناس فتتسّخ ثيابهم بل ويضرهم كما لو كان الثوب مما لا يعود ينفع أذا تبلل بالماء. أو ربط حيواناً في مكان ما مثل شجرة أو حديدة فإذا قام فرد آخر وأطلق الحيوان ففرّ وضاع فهذا الفرد ضامن. أو مثلاً لشخص طير في قفص فيأتي شخص ويفتحه ويخرج فهذا الشخص ضامن، أو كان راعٍ يرعى قطيعاً فأتى شخص وأخذ الراعي من القطيع بالقوة وبقي القطيع لوحده وتضرر في هذا المثال قالوا هنا حالتان تارة يكون الضرر المذكور ثابتاً حتى وإن كان الراعي موجوداً ففي هذه الحال لا ضمان على ذلك الشخص وأخرى قد ترك القطيع في معرض الذئاب والحيوانات المفترسة فيجب أن يكون هناك راعٍ حتى يحفظها فكان عدم وجود الراعي منشأ الخطر ففي هذه الحال يكون ذلك الشخص ضامناً. والأمثلة في هذا المجال كثيرة نذكر بعضاً منها: إذا فتح شخص باب بيت آخر ثم أتى سارق وسرق شيئاً؟ فهل الذي فتح الباب ضامن أم لا؟ يقولون: لا. التفتوا إلى هذا. هذه قاعدة واجتهاد فنحن لدينا قاعدة «من أتلف مال الغير فهو ضامن» فيأخذ الفقيه هذه القاعدة ويطبّقها في مواردها وكل بحث الفقيه هو أين يصح نسبة الإتلاف وأين لا يصح. هناك موارد تصح فيها النسبة ويكون الشخص سبباً للإتلاف وهناك موارد لا تصح بل كانت دخالة الشخص ضعيفة جداً فلا يراه العرف سبباً.

لكن قد يسأل بالنسبة للمثال الذي ذكرناه عن الفرق بين ما إذا فتح شخص قفص الطير وهرب الطير وبين أن يفتح باب آخر ويأتي سارق ويسرق سجادة مثلاً. وكيف حكمتم بالضمان في الصورة الأولى ولم تحكموا به في الصورة الثانية.

الجواب هو أنه في الحالة الثانية يتدخل إنسان وهو السارق وهو الضامن.

المسألة هي مسألة أقوائية السبب من المباشر أو المباشر من السبب. ففي الحالة الثانية قد تدخل إنسانان أحدهما فاعل بالمباشرة والآخر فاعل بالتسبيب وقد يكون تأثير الفاعل بالمباشرة أقوى من الفاعل بالتسبيب وقد يكون العكس فإذا شخص أي الدخالتين أقوى فالآخر غير ضامن ففي المكرِه والمكرَه المسبّب أقوى من المباشر والآمر أقوى تأثيراً وتدخلاً من الفاعل المجبور ولذا حكمنا بأن الضامن هو الآمر لا المكرَه. لكن في مثال فتح باب بيت آخر ثم يأتي شخص آخر ويدخل البيت باختياره وباختياره يأخذ سجادة فالضامن هو هذا الشخص الآخر والأقوائية هنا للمباشر فالسارق هو الضامن لكن إن فتح شخص باب بيت ودخل حيوان إليه وألحق بالبيت ضرراً فالضامن هنا هو الإنسان فعلّة عدم كون الإنسان ضامناً وكون الضامن غيره أقوائية المباشر لا نفي سببية الأول لكن حيث لا يكون هناك دور لإنسان آخر فالضامن هو الشخص نفسه.

أو فرضنا مثلاً أن شخصاً أخذ مفتاح سيارة شخص آخر يذهب ويلعب بها ثم تضررت السيارة فإن سرقها شخص فالضامن هو السارق لكن إن كان الضرر بطريقة أخرى بحيث لا يكون هناك دور لشخص آخر فالضامن هو هذا الشخص.

أو فرضنا شخصاً بنى حائطاً مائلاً أو بناه ابتداءً بشكل صحيح ثم مال وسقط وأدّى سقوطه إلى جناية بحق إنسان أو تلف مال إنسان فهل يضمن صاحب الحائط؟ نعم. فهذه المسألة هي بشكل عام محل ابتلاء. فالبيوت التي يستأجرها الناس إن كانت قديمة وفي معرض الخراب ومحتملة السقوط ثم سقطت على رأس المستأجر أو على رأس غيره وبعبارة أخرى أدت إلى أضرار روحية أو مالية فالمالك هنا ضامن وعليه بالإضافة إلى ذلك دفع ما في ذمته. وكثيرة هي أمثال هذه المسائل فيؤجر بيتاً قديماً يحتاج سطحه إلى تطيين بالتبن (مثلاً) فلا يفعل ذلك فيأتي فصل الشتاء وتتساقط الأمطار فيتفسخ السطح ثم يقع وتترتب أضرار. فالضامن في أمثال هذه الحالات هو المالك.

أو مثالاً حمّال يحمل على ظهره حملاً فيتكىء على حائط فيقع هنا يقولون: إن كان وضع الحائط بحيث كان سيقع عند أقل سببٍ فالضامن هو صاحبه لكن إن لم يكن هذا حال الحائط بل كان الإتكاء على الحائط هو الذي

أدّى إلى سقوطه فهذا الشخص الذي اتكأ ضامن.

أو شخص مثلاً يترك حيوانه فيذهب الحيوان ويوجب أضراراً فهل هو ضامن أم لا؟. والأمثلة كثيرة متعددة. والضابطة في الجميع أن يصدق عرفاً على الشخص أنه المتلف وإذا كان هناك شخص آخر فالضابطة هي تشخيص الأقوى أثراً والأضعف.

سؤال وجواب

سؤال: نعلم أحياناً أن الشخص غير مذنب كأن يهدّد الشخص بالقتل إن لم يقتل فلاناً فما هو الحكم؟.

الجواب: ليس له هذا على كل حال. قلنا لا أثر للتهديد في القتل حتى وإن هدّد بالقتل لا يجوز له أن يقبل.

سؤال: لنفرض شخصاً يعمل في جهاز القضاء وعمله تنفيذي فيطالب أحياناً بإعدام شخص إرتكب جناية فهل عليه التأكد من صحة هذا الحكم ـ ليرى إن كان ذلك الشخص المطلوب إعدامه مجرماً حقاً أم لا ـ ؟.

الجواب: في هذه الموارد لا يحق شرعاً لأحد غير المجتهد العادل الجامع للشرائط أن يصدر حكماً من هذا القبيل.

سؤال: ما إذا كان الحاكم هو القاضي؟.

الجواب: إن كان المأمور بذلك يرى الحاكم بالحكم حاكماً شرعياً يستطيع البناء على الصحة، لكن إن لم يعتقد بأنه حاكم شرعي فلا يستطيع البناء على الصحة. ويقول: إن شاء الله صحيح. لا، ليس له ذلك.

سؤال: السؤال الأول: كيف تحدّد الخسارة؟ الثاني: ما حكم الضمان في مورد العارية؟ السؤال الثالث: في الأعمال الطبيّة فالجراح مثلاً يقصد قصداً صحيحاً في عملية جراحية لكن ينجر عمله إلى قطع القدم أو عفونتها فما هو الحكم هنا؟.

١ ـ مقدار الخسارة في الأموال تلحظ فيها المثل فتدفع قيمة الشيء. فلو أتلف شخص مال آخر فالمال بشكل عام على قسمين: مثلي كما لو أتلف نوعاً

من القمح أو الأرز فعليه أن يدفع من هذا النوع، وكذا المصنوعات الآلية فإنها بحكم المثليّات فإذا أتلف شخص كوباً من نوع معين مصنوع في مصنع معين فعليك أن تدفع واحداً مثله. والقسم الآخر القيمي أي لا تكون الأشياء متشابهة بشكل كبير بينها هنا تحدّد القيمة حسب تشخيص العرف وعليه دفع تمام القيمة. وعليه فالأمر واضح في الأمور المالية والحقوقية. أما في الأمور الجنائية فقد جعل الإسلام لكل شيء قدراً فتعين دية محدّدة وكذا لأي عضو آخر. وفي الأموال الميزان تشخيص العرف..

٢ ـ العارية بحكم الأمانة وحكمها حكم الإجارة قيد المستعير يد الأمين يضمن إن كان مقصّراً في الحفظ عند إتلافه وبطريق أولى لو أتلفه بنفسه ولو سهواً فهو ضامن أيضاً. لكن لا يضمن لو لم يتلفه ولم يقصّر في حفظه. وهذا هو الفرق بين يد الأمين ويد غير الأمين.

٣ ـ أما بالنسبة لضمان الطبيب فلم أطالع أخيراً بدقة حول هذا الموضوع ولذا أقول الكلّيات فقط:

فإذا كان الطبيب غير مختصٍ بعمله فهو ضامن على كل حال. فكل من يتصدّى لعمل وهو يعلم بينه وبين الله أنه غير متخصّص فيه وأنه لا يملك خبرة هذا العمل فهو ضامن.

وإن كان خبيراً لكنه لم يكن مطمئناً للعملية مثل العمليات الجراحية التي يحتمل فيها الموت أو غيره يجب عليه تحصيل براءة الذمة قبل العمل من نفس المريض أو من أوليائه فلا يأتي بالعمل بدون إجازة وسنبحث في تفصيل هذا فيما بعد[١].

سؤال: المعروف أن الغرامة نصف قيمة المال.

الجواب: ليس كذلك فالغرامة ليست بهذا المقدار.

---

(١) لكن لم يطبع ذلك ولعله لعدم العثور على الشريط أو عدم طرح الشهيد للموضوع مرة أخرى لسبب ما (المترجم).

سؤال: ذكرتم أن الأمين لا يضمن إلا مع الإهمال ثم ذكرتم أننا لو أخذنا سيارة من شخص وأبقينا بابها مفتوحاً ثم سرقها شخص آخر فلسنا ضامنين لأن السارق صاحب عقل وشعور. فكيف ذلك والحال أننا نحن المشتبهون؟.

الجواب: ذكرنا أنكم في هذه الموارد مقصّرون لكن الأكثر تقصيراً موجود فهو الضامن ولستم أنتم.

سؤال: لكن الأمين يضمن مع الإهمال ونحن هنا مهملون مقصّرون.

الجواب: قلنا أن الإنسان ضامن مع الإهمال أو سببيّته في الإتلاف. لكن إن كان هناك شخص آخر كانت دخالته أشد من هذا فالضمان يتعلق برقبته صحيح أن الإهمال كان منكم لكن ليس الإهمال هو سبب إتلاف المال بل الإهمال سبب لأن يقوم شخص مختار بهذا العمل.

سؤال: تأتي بضاعة من الخارج فيصادرها الجمرك أحياناً فالبضاعة ملك لصاحبها لكن موظف الجمرك يصادرها عملاً بقانون الجمرك فما هو حال هذا التصرف؟.

الجواب: تختلف المسألة حسب المقررات وفي الحقيقة هذه المسألة هي مسألة الدولة فإن كنا نرى للدولة حقاً فقد قبلنا قوانينها وحينئذٍ لا مانع من ذلك التصرف بل له الحق. وفي رأيي لا إشكال في هذه الجمارك.

سؤال: ذكرتم بالنسبة للتأمين على المسؤولية في ابتداء البحث أن الورثة يضمنون بالترتيب وذكرتم أن الضامن فيمن أتلف هو الشخص نفسه. ألا يتناقض هذان مع بعضهما فهذه القاعدة تقتضي أن يكون هو الضامن للدية لا الورثة. بينما حديث العاقلة يعتبر الورثة هم الضامنون للدية لا هو.

الجواب: قاعدة من أتلف جارية في ضمان المال والدية على الورثة في الجنايات والأرواح.

سؤال: ذكرتم بالنسبة للمكرَه أنه في الدماء يضمن نفس الفاعل بينما في الأموال يضمن المكرِه فإذا أجبر شخص على ضرب آخر فذهب وضربه وأوجب

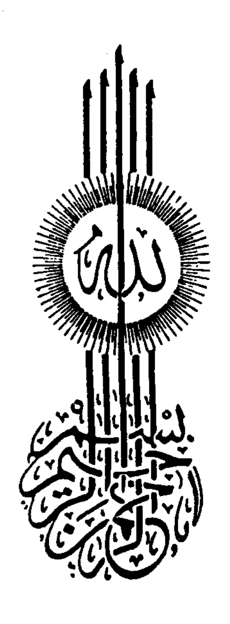
ضرراً في بدنه كأن كسر له يديه فما الحكم؟.

الجواب: إن كان مجبوراً ومهدّداً بأشدّ مما طلب منه فالضامن هنا هو المكرِه أيضاً.

سؤال: لو فرضنا ـ في المثال الذي ذكرتموه ـ أن شخصاً ترك باب بيت مفتوحاً... فما الحكم إذا كان شريكاً مع السارق؟.

الجواب: من الواضح أنه سارق وسيتحملان الضمان سويّة.

الفهرس


الله
بسم الله الرحمن الرحيم